





الديـن
والتصور الشعبى للكون

سيناريو الظاهر والباطن فى المجتمع القروى المصرى

تأليف وترجمة

السيد الأسود

760

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٦٠
- الدين والتصور الشعبى للكون
(سيناريو الظاهر والباطن فى المجتمع القروى المصرى)
- السيد الأسود
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

Religion and folk cosmology

(Scenarios of the visible and invisible in rural Egypt)

By: El- Sayed El-Aswad

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

الأشكال والخرائط والجداول .... 6 - 7

شكر وتقدير 13

مقدمة الترجمة 15

الفصل الأول

مقدمة 33

الفصل الثانى

القرية فى سياق اجتماعى كونى 61

الفصل الثالث

الكون: المنظور وغير المنظور 111

الفصل الرابع

الكون الهرمى الصغير : الجوانب المنظورة والجوانب غير المنظورة من الشخص 147

الفصل الخامس

التبادل الرمزى والنوع والقوى الكونية 179

الفصل السادس

عوالم متعددة 225

الفصل السابع

الخاتمة 259

- المراجع 273

الأشكال والخرائط والجداول

الأشكال والخرائط

١-١ الدرس الدينى بمسجد القرية 49

١-٢ الدرس الدينى بمنزل أحد الشيوخ 50

١-٣ الشيخة بدوية 51

٢-١ حدود قرية الحدين 62

٢-٢ سير الجيش الإسلامى كما يصفه الفلاحون 67

٢-٣ مقام السيدة راضية 68

٢-٤ هيكل البيت التقليدى 85

٢-٥ الشيخ غانم 91

٣-١ المنظور وغير المنظور 118

٣-٢ مكونات الكون المنظورة وغير المنظورة كما يراها القرويون 127

٣-٣ مسار الشمس وفلاح يوحّد نفسه مع الشمال (بحرى) ... 135

٦-١ علاقة الموت بالعوالم المنظورة والعوالم غير المنظورة كما
يتصورها الفلاحون 235

٦-٢ الرابطة بين العوالم الثلاثة (الدنيا والبرزخ والآخرة) كما
يراها القرويون 250

الجداول

٣-١ مسار الشمس والقيم المرتبطة بكل فترة زمنية	134
٣-٢ الجهات الأربع المعكوسة واتجاهات الجسد فى علاقته بالسياقات العلمانية والدينية والموت	137
٤-١ حالات الروح أثناء الممارسات اليومية ، والنوم والموت	154
٤-٢ المغزى الثقافى والكونى للجسد متمثلا فى التمييز بين اليد والعين	159
٤-٣ مكونات الشخص وارتباطاتها بمكونات الكون	172
٥-١ الاختلافات بين الزار والذكر والمعتقدات المرتبطة بهما كما يراها الرجال وغير المشاركين	208
٥-٢ التقابل الثقافى المنعكس فى الزار طبقًا لرؤى النساء	212
٦-١ أنواع الموت والمعتقدات المرتبطة بالروح والعفريت والجثة	239
٦-٢ الأدوار المتقابلة للضيف والمضيف	245

إهداء

أهدى هذا الكتاب إلى والدىّ وزوجتى وأبنائى

« يوجد نظام فى الكون، لكنه ليس ظاهراً للعيان بل يتطلب تفكيراً عميقًا ودراسة مستفيضة للتعرف عليه وتكوين صورة عنه. وفى الواقع ، هناك نظم كونية متعددة تحت هذا النظام الكونى من الصعب التعرف عليها » Edward Shils, Tradition (1981, 326)



شـكـر وتقـديـر

انشغلت فى عشرة الأعوام الماضية فى تطوير وتنظيم مدخل نظرى عام وشامل يهدف إلى تيسير فهم متعدد ومتداخل الأبعاد للتفاعل القائم بين الدين والتراث المحلى والعولمة، والذى يمثل قضية ما زالت مثار جدل ونقاش بين الأنثروبولوجيين المعاصرين. وقد تطلب هذا المشروع تكريسًا تامًا للجهد، وعملاً مكثفًا وبحثًا متواصلاً كى يمكن استيعاب مغزى المزيج المتفرد من القوى العالمية والمحلية المتمثلة أو المتجسدة فى الممارسات والمعتقدات الدينية والكونية التى – من خلال السيناريوهات الديناميكية بين الظاهر والباطن – لعبت دورًا عظيمًا فى إيجاد شعور خاص بالهوية مرتبط بكل من الجماعة المحلية وجماعة أو أمة المسلمين العالمية.

وأتقدم بخالص الشكر للراحل روى رابابورت **Roy Rappaport** الذى تفاعلت معه فكريًا وشخصيًا أثناء دراستى العليا بجامعة ميشيجان فى الثمانينيات من القرن الماضى. وقد استفدت كثيرًا من أفكاره وتأملاته حول قوة الشعائر ورؤى العالم الدينية وتأثيرها العظيم فى بناء وصنع الحياة البشرية. ولقد أثمرت الملاحظات التى أبداها نقولا هوبكنز **N. Hopkins** على بعض كتاباتى الأولية فى تنقيح فصول هذا الكتاب. وأتوجه بالشكر أيضًا إلى كل من ديل أيكلمان **Dale Eickelman** وبيتر جران **Peter Gran** لملاحظاتهم وتعليقاتهم الهامة على المخطوطة ككل. كما أننى أشكر أحمد أبو زيد ومكسويل أوسو وراجى رامونى وحسن الشامى لنصحهم ودعمهم المستمر.

لقد مكننى تدريسى بجامعة وين ستات (بالولايات المتحدة الأمريكية) من أن أناقش مع الطلاب والزملاء الوضع الراهن فى الشرق الأوسط. وأكدت مناقشتى مع

باربرا أسود بصفة خاصة على أهمية أخذ وجهة نظر الناس أنفسهم دون فرض أفكار غريبة عليهم تحت أى ظرف من الظروف.

ولقد كان من الصعب لهذا العمل أن يتحقق دون الاهتمام والحماس والعون الذى أبداه أهل قرية الحدّين الذين –عند رؤيتهم لى بين آتٍ وذاهب لفترات طويلة أو قصيرة – يسألوننى – عند كل ذهاب – متى سأعود مرة أخرى.

والشكر الخاص أقدمه لمؤسسة برايجر(جرينوود) للطباعة والنشر وللمحررين جين جارى وروبرت كوكابانى لعونهم ومساعدتهم في نشر هذا الكتاب.

والمزيد من الشكر لزوجتى وولدىّ كريم وأمير الذين تحملوا غيابى بصبر عظيم، وشجعونى بحماس منقطع النظير خلال فترة إعداد هذا الكتاب.

مقدمة الترجمة

التصورات الشعبية للكون من الموضوعات التى تمثل أهمية خاصة فى فهم ثقافات الشعوب وفلسفتها، خاصة فيما يتعلق برؤى العالم، وأنماط التفكير، وأنساق المعنى، وأشكال التعبير الرمزى والمجازى، والدلالات الرمزية للواقع الاجتماعى، والأبعاد الرمزية لعملية التغير الثقافى، وهوية المجتمعات المحلية، خاصة بعد أن زادت التحديات التى تواجهها والمتمثلة فى ثقافة العولمة التى نشأت فى أحضان التكتلات الاقتصادية المادية والتى تسعى إلى الهيمنة وفرض أيديولوجية رأسمالية واستهلاكية ذات نمط عالمى واحد.

وتحتل دراسة العلاقة المتشابكة والمتداخلة بين الكون والحياة أو المجتمع والفرد مكانًا بارزًا فى الدراسات الأكاديمية الاجتماعية والإنسانية على المستويين الفردى (١) والجماعى. وقد دفع هذا الاهتمام جامعة تينرى **Tenri Unversity** باليابان، على سبيل المثال، إلى تنظيم مؤتمر عالمى عام ١٩٨٦ حول موضوع «الكون والحياة والدين : ما وراء الإنسانية» **Cosmos-Life- Religion: Beyond Humanism** حضره أكثر من أربعين عالما جاءوا من مؤسسات علمية عالمية مختلفة من أجل أن يناقشوا أنماط التفكير وأساليب الحياة ورؤى العالم فى أبعادها الثقافية والإثنولوجية المقارنة لدى شعوب مختلفة كى يتعرفوا على أكثر الرؤى الكونية احتياجًا واستمرارًا فى القرن الحادى والعشرين. وقد نُشرت أعمال هذا المؤتمر عام ١٩٨٨ فى مجلد ضخم يضم ٥٧١ صفحة والذى قدم له تاداكازو يامادا **Tadakazu Yamada**، رئيس جامعة تيرنى، قائلا إنه يأسف لعدم إدراج كل المناقشات والمداخلات فى الكتاب آملا أن يقدم المؤتمر بعض التوصيات التى تأمل وتدعو لأن يصبح القرن الحادى والعشرون عالمًا نموذجيًا ومثاليًا يسوده السلام (**Yamada 1988, 2**) (٢).

العمل الذى بأيدينا الآن هو ترجمة لكتاب صدر لى باللغة الإنجليزية فى ديسمبر عام ٢٠٠٢، بعنوان Religion and Folk Cosmology: Scenarios of the Visible and Invisible in ural Egypt، الذى كتبته أثناء تدريسي بجامعة وين ستاتWayne State Unversity بولاية ميشيجان Michigan، ونشرته مؤسسة برايجر Praeger ، وهى جزء من مجموعة جرينوود Greenwood للنشر بالولايات المتحدة الأمريكية (٣). وهذاالكتاب ليس مجرد عرض أكاديمي لأهم النظريات والمداخل العلمية التى تتناول الدين أو التصورات الكونية والتراث الشعبى بالدراسة، بل على العكس هو دراسة إثنوجرافية تهتم فى المحل الأول بمسألة الثقافة وأبعادها الواقعية والرمزية، وبمشكلة المعنى ورؤى العالم فى المجتمعات العربية بعامة والمجتمع القروى المصرى بخاصة مركزا على مناهج ومداخل تأويلية–رمزية تتفق وطبيعة الموضوع وأهميته.

لكن الدراسة لا تعالج الدين من المنظور اللاهوتى التخصصى بقدر ما تعالج تصورات الناس لموضوعات تتقاطع مع المعتقدات الدينية والتراث المحلى أو الشعبى المميز لهم، خاصة فيما يتعلق بالكون أو العالم ومكانهم فيه(٤) . يعالج الكتاب مشكلة هامة وهى كيف استطاع الإنسان المصرى غير المتخصص أو الفلاح أن ينظم داخليًا المعتقدات الدينية مضيفًا إليها معتقدات محلية ورؤى كونية وفلسفية قديمة وأخرى جديدة نجمت عن احتكاكه بالنخبة المحلية وبالثقافات الأخرى عن طريق الهجرة الخارجية المؤقتة، والتعليم، والمثاقفة، والإعلام، ووسائل الاتصال السريعة وغيرها من عناصر متنوعة. وهى مشكلة معقدة ومتشابكة ابتعدت عنها العلوم الاجتماعية وانشغلت بالدراسات التخصصية التجزيئية والكمية على حساب المعنى والتنوع والتكامل المعرفى والثقافى.

يتناول الكتاب أيضًا بعض المشاكل التى تتعلق بموضوعات هامة ذات طبيعة مثيرة للجدل فى الأوساط العلمية والتى تتمثل فى العلاقة بين الرموز العامة Public symbols والرموز الشخصية أو الخاصة Private Symbols وعلاقتها بموضوعات مثل الظاهر والباطن، والمجتمع والفرد، والرجل والمرأة، والدين والسحر، والمسجد والبيت، والروح

والمادة، والشخصية والنفس (الذات)، والملاك والشيطان، والإنس والجن، والبركة والحسد، والعقل والجسد.

طُبقت الدراسة على أحد المجتمعات المحلية بالوجه البحرى، لكنها أثارت بعض التساؤلات المتعلقة بالوجه القبلى مما دفعنى أن أقوم بدراسة حديثة نُشرت هذا العام (٥) عن: Viewing the World Through Upper Egyptin Eyes: From Regional Crisis to Global Blessing. أو « رؤية العالم بعيون الصعايدة: من المحنة الإقليمية إلى نعمة العولمة ».

وبالرغم من أن الكتاب يركز على أحد المجتمعات المحلية في مصر، فإ نه يعالج مشاكل تطفو على سطح المجتمع المصرى بخاصة والمجتمعات العربية التقليدية بعامة؛ وبالتحديد تلك التى تتمحور حول العلاقة بين الحداثة والتراث، والعلم والتقاليد، والتقنية والمعارف الشعبية ، والمعلوم والمجهول، والعقل والخرافة. تأتى هذه الدراسة فى مرحلة تاريخية حرجة تمر بها المجتمعات العربية متمثلة فى الاضطرابات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية التى تمخضت عنها توجهات غربية جديدة غير مسبوقة مختلقة أكوانا جديدة أحدثها ما يُعرف بمشروع الشرق الأوسط الكبير. والمشكلة هى أن بعض المفكرين بالغرب يحاولون التركيز على الديناميات الثقافية *والسياسية الداخلية* فى منطقة *الشرق الأوسط* مهمشين دور *القوى العالمية العظمى* ورؤاها التى ظهرت فى تحليلاتهم كما لو كانت تقف موقف المتفرج. وهذا التهميش المتعمد للقوى العظمى يأتى بغرض إلقاء اللائمة على الثقافات المحلية والعلاقات الداخلية المتصارعة بين مجتمعات أو أقطار الشرق الأوسط والتى أدت، حسب ادعائهم، إلى الوضع الراهن المتردى (Karsh 2002) .

إن القوى السياسية – الاقتصادية – مشتملة الاستعمار ونهب ثروات الشعوب، والعولمة والتغريب والهجمة الغربية على التراث المحلى للشعوب بغرض تهميشه والقضاء عليه – كلها لعبت ولا تزال تلعب دوراً مصيرياً فى حياة المجتمع العربى والفلاحين المصريين. التاريخ يعيد نفسه فى فلسطين والعراق، إذ لا يزال الاستعمار قائماً رغماً

عن الحداثة، بل مستخدمًا إياها لتبرير ولكسر إرادة الشعوب وخلق كون جديد تحت مسميات الحرية والديموقراطية والتنمية . الطامة الكبرى تكمن فى انتشار صرعة الدم بالدم والثأر– وهى سمات تُتهم بها بعض المجتمعات التقليدية – بين حكومات المجتمعات المتقدمة من عدو وهمى تم صنعه من الأكاذيب الملفقة (el-Aswad 2004 C).

وتسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية :

أولاً: التعرف على الدلالات الاجتماعية وكذلك المبادئ والأسس الثقافية والدينية التى تستند إليها التصورات الشعبية عن الكون والمجتمع والشخص كما يشكلها المجتمع القروى المصرى .

ثانيًا: الكشف عن أشكال التنوع الكبير فى رؤى المصريين للعالم مع الاهتمام بالأطر الفلسفية والمعرفية والرمزية أو الثقافية الشمولية. إن كثيرًا من الأدبيات الكلاسيكية والمعاصرة التى تتناول الجوانب الروحية والدينية فى المجتمعات العربية تكون مهتمة بالمعتقدات الإسلامية الأصولية المنعكسة فى النصوص المقدسة للقرآن والسنة، وتفسيرات و شروح علماء الإسلام(٦) غافلين الرؤى والمعتقدات المحلية لعامة الشعب.

ثالثًا: التوثيق الإثنوجرافى لجوانب كانت تمثل تحديًا للدراسة العلمية لفلسفات الشعوب وثقافاتها وفهمها فهمًا علميًا مقارنًا، ونقصد بها المجالات الغيبية وغير المنظورة من نسق المعتقد الشعبى، إذ أن مجال الباطن أو غير المنظور من التصور الشعبى للكون والشخص هو السائد أو المهيمن فى المجتمع القروى المصرى ويؤلف عاملاً خلاقًا فى نسق التصورات الكونية المُتخيّلة لارتباطه بتصورات دينية تحيل بعض الأحداث أو الوقائع اليومية الجزئية إلى نماذج نمطية (كما هو الحال فى بركة الأولياء، على سبيل المثال). وهذه الجوانب غير المنظورة لا تعتبر مظاهر غير متسقة أو غير عقلانية لعقلية تقليدية سابقة على الحداثة، بل جزءا من فلسفة المجتمع القروى المصرى الذى يرى أنه ، بدون العالم الباطن، يفقد العالم الظاهر معناه.

رابعًا: تعريف القارئ العربى بالتيارات العلمية الحديثة فى مجال الدراسات التى تركز على خصوصية- التصورات الكونية من حيث هى مقومات هامة ليس فقط فى تشكيل الشخصية أو الهوية، بل أيضًا فى تكوين الوعى الاجتماعى وتوظيفه للتصدى لتيارات العولمة ذات التوجه الشمولى الساعى نحو طمس وتهميش التصورات الكونية للشعوب وإخضاعها لتصور نموذج كونى كوكبى واحد.

إن الدراسات العربية، بل والعالمية السابقة، حول الشخصية المصرية أغفلت بُعد رؤى العالم والتصورات الكونية، إذ انشغل بعضها فى رصد بعض مظاهر السلوك الفردى الذى تعرض لتغيرات ناجمة عن الأحداث السياسية والتقلبات الاقتصادية ليعمم منها مركزًا على الجوانب السلبية من الشخصية دون الجوانب الأخرى، بحيث يُصدم القارئ لمدى التدهور الأخلاقى والسلبية بل والاكتئاب الذى بلغته الشخصية المصرية المعاصرة، على حد زعم من قام بمثل هذه الدراسات . وانشغل البعض الآخر فى توجهات شيفونية تضخم من حجم الشخصية المصرية استنادًا إلى دراسات تاريخية وأدبية تم التركيز فى معظم الأحوال فيها على الإنجازات دون الإخفاقات.

أيضا دُرست الشخصية المصرية فى بعدها الحضرى والحضارى على حساب البعد القروى أو الثقافى الفلاحى الذى لا يخلو من أبعاد ثقافية وحضارية غاية فى الثراء والأهمية. باختصار، حظى الحضر باهتمام الدارسين، ولعل الدراسة التى قدمها جلال أمين حديثًا (ماذا حدث للمصريين ، ١٩٩٩) قد ركزت على أهل الحضر وما حدث لهم ، لكن لا توجد إشارة لما حدث للفلاحين. إن الدراسات التى تناولت الريف المصرى، على كثرتها، لم تخرج عن الأطر الاقتصادية والسياسية أو الجغرفية، تاركة منظومة الثقافة الشمولية الكونية المميزة للفلاح المصرى دون رصد وتمحيص كما لو أن هذا الفلاح لم يعرف منطقًا فلسفيًا ورؤية رمزية حافظ عليها وحافظت عليه خلال تجاربه التاريخية والاجتماعية الطويلة والمريرة[٧]. فهل انتهى عصر الفلسفة ليحل محله عصر الفوضى واللهوجة واللامعنى. إن للشعوب فلسفة خاصة بها قد تتعارض فى تفاصيلها عن الفلسفة الخاصة بالنخبة أو الصفوة، لكنها ما زالت قائمة وموجودة

تضفى المعنى لحياة أصبحت لكثير من المثقفين بلا معنى. إن التصورات الكونية أبدعها المجتمع والأفراد، وهى فى نفس الوقت عنصر مهم فى تشكيل وإعادة تشكيل هويتهم الثقافية، إذ أنه من غير المنطقى أن نبتر تصور الشخص أو الشخصية من سياق السيناريوهات الاجتماعية والتوجهات الفلسفية للناس أو الشعب.

وبالمثل، يمكن توجيه النقد للعلماء والدارسين العرب الذين يغلب على كتاباتهم الطابع الاحتفالى غير النقدى فى تناولهم لعناصر التراث الشعبى. وندعو إلى وقفة موضوعية علمية للاستفادة من هذا التراث فى فهم مجتمعاتنا المعاصرة بشرط عدم التجمد أو تقديس ذلك التراث على حساب طرح أفكار ورؤى جديدة. ومن ناحية أخرى، فإن التيارات المستمرة فى تهميش المجتمعات القروية والتقليدية تحت مسميات الحداثة والعولمة قد امتدت لتهمش قطاعات عريضة من الشعوب وتسلبها هويتها وخصوصيتها كما ظهرت، وبصورة جلية، تحت مسمى الشرق الأوسط الكبيرالذى كان مُخططًا له أن يكون بمثابة الكون الكبير الذى يذوب فيه العالم العربى بل والإسلامى.

أُغفلت المرأة المصرية، خاصة القروية، وحوصرت تحت دعاوى تصفها بالأمية والجهل والتخلف والتحجب أو الغياب الاجتماعى، دون تقديم عون حقيقى، ودون البحث فى مقوماتها الثقافية الشعبية المتمثلة فى هذا الرصيد الهائل من الأمثال والأغانى والحكايات وأشكال فنية أخرى من التى نسجت بها عبقرية ثقافية محلية انعكست فى أفراد هذا الشعب الأمى منهم والمثقف، الفقير منهم والثرى، والمحكوم منهم والحاكم. وبالرغم من أهميته، لا يمكن الاكتفاء بمجرد الرصد الآلى لتراث المرأة القروية. فكما أن هذا التراث غنى بالرموز، فإن الأجدر استخدام المنهج الرمزى للكشف عن التأويلات التى يقدمها الأفراد أنفسهم.

يناقش الكتاب موضوعًا جد جديد وهو إلى أى مدى ترتبط التصورات الكونية بأبعاد مكانية سواء أكانت عامة أم كونية، أم خاصة ومحلية، ذات دلالات ثقافية عميقة المغزى تخرجه من أن يكون أسيرًا لعبقرية المكان لينفتح على عبقرية الممكن. فالمجتمع المصرى يضفى دلالات ثقافية خاصة على الجغرافيا متضمنة الجهات الأربع الرئيسية

(شمال/جنوب، وشرق/غرب) ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية ودينية وعلمانية مختلفة لا تتقيد بمنظومة مكانية محددة بل تتنوع بتنوع التوجهات والرؤى الممكنة بحيث نجد أن اتجاه الشمال أو «بحرى» فى سياقات اجتماعية يكون هو الاتجاه الذى يتوحد معه أفراد الوجه البحرى (بحيرى وبحراوى وبحاروة)، بينما لا يكون كذلك فى سياقات دينية أخرى. ونفس المنطق ينطبق على الاتجاهات الأخرى، الشرق والغرب والجنوب، حيث ترتبط بها دلالات كونية ودينية واجتماعية مغايرة. فالقبلى والجنوبى والصعيدى، على سبيل المثال ، تتوحد معًا أو يُستخدم بمعنى واحد. فداخل المنظومة الكونية المتمركزة على الاستخدامات الممكنة للبدن فى سياقات دينية ودنيوية، يُنظر إلى الشرق، على سبيل المثال، على أنه يُمن ونور، وخير (حيث شروق الشمس)، بينما يُصور الغرب، على أنه ظلام وشر (حيث غروب الشمس). والشرق الذى تُنسب إليه هنا قيمة أعلى من الغرب بحيث يحتويه، يُعد مثالاً على أن التوجه الكونى، وليس عبقرية المكان أو التوجه السياسى، هو الذى يهيمن ويسيطر على رؤى العالم عند المصريين.

وإذا انتقلنا من هذه الصورة الكونية العامة وما تحمله من دلالات ثقافية واجتماعية وجمالية إلى صورة أخرى أكثر تفصيلاً، لوجدنا أن المجتمع المصرى أيضا يصبغ أقاليم محلية معينة داخل حدوده الجغرافية بصبغات وسمات اجتماعية تختلف فى دلالاتها الإيجابية والسلبية (التى قد تصل أحيانًا إلى حد الوصمة الاجتماعية) من مكان أو محافظة لأخرى. على سبيل المثال لا الحصر، فى واقع التفاعل الاجتماعى اليومى للأفراد، وعندما يوحّدون أنفسهم مع محافظات أو مدن معينة (خاصة عندما تكون بمثابة مسقط الرأس) مثل الشرقية والدقهلية (المنصورة)، ودمياط، والغربية (طنطا)، وقنا، وأسوان، وسيناء، والسلوم، والمنوفية (منوف) والبحيرة (دمنهور)، والسويس، وبور سعيد والإسكندرية وغيرها، تظهر فى الحال أوصافٌ صُكّت اجتماعيًا ويعرفها الجميع حول صفات وطباع أو أمزجة تتدرج من الكرم والشهامة والأصالة والجمال والقدسية والبداوة والمرونة والذكاء والشطارة أو الفهلوة إلى الحرص والبخل واستغلال الغير والرعونة وصلابة الرأس والسذاجة (الأسود 2003 b)(٨).

وكان من نتيجة تأثير التفكير أو المعتقد فى السلوك، أن اهتمت الدراسة ليس فقط بالتفكير أو المعتقد وحسب ، بل أيضًا بأفعال الأفراد وتفاعلهم فى الحياة اليومية من الاهتمام بالأرض وزراعتها والتنافس السياسى وتبادل الهدايا ودلالاتها الاجتماعية، والشعائر الدينية (الصلاة والذكر) والممارسات السحرية (مثل الزار) وما يصاحب ذلك من تغيرات. كما أنه فى حياتهم اليومية يدفع الفلاحون أولادهم دفعًا نحو التنافس للحصول على تعليم أفضل، ولا يوجد لديهم أى شعور بوجود تناقض بين العلم أو التقنية الحديثة والإيمان الدينى غير المقيد بأنماط التفكير العلمانى. إن الأمر هنا ليس هو رفض التغيير، الذى تعتبره العلمانية الغربية دليلاً على اللاعقلانية التقليدية، بل الأمر يتعلق بملاءمة الحديث والمعاصر للبيئة أو الجماعة المحلية. إن التحدى الذى يواجه العلوم الاجتماعية لا يكمن فى مجرد معرفة كيف يمكن للثقافة أن تنظم الأحداث، بل فى معرفة كيف يمكن تنظيم الثقافة ذاتها من خلال تنظيمها للأحداث، وكيف أن عملية تحول البناء تصبح فى نفس الوقت إعادة إنتاج لذلك البناء، وبعبارة أخرى ، تتضمن إعادة الإنتاج هذه تحولا للبناء نفسه. ويتجلى ذلك فى أنساق أو خطط محلية وضعها المواطنون عن نسب أو علاقات كونية ودينية وعلمانية، والتى تكون من الناحية التاريخية ذات مغزى ومعنى كبير لديهم.

طبقًا لرؤى القرويين المصريين، يتأسس الكون على العلاقات التى توجد بين ثنائيات متقابلة لكنها متكاملة مثل المنظور/غير المنظور، أوعالم الشهادة/عالم الغيب، أو المحسوس/غير المحسوس. بمعنى أنه بالرغم من أن الظاهر والباطن يؤلفان عالمين مختلفين ويرتبطان برؤى وأنماط تفكير مختلفة، فإنهما يؤلفان وحدة واحدة هى الكون أو العالم نفسه. فبالإضافة إلى وجود المعرفة الحسية التى تعتمد على منطق الملاحظة والخبرة أو التجربة اليومية، هناك أيضًا المعرفة الروحية الغيبية التى تستند إلى البصيرة الداخلية والإلهام والوحى. وفى هذه الثنائية، يكون التبادل الرمزى (من خلال الرموز المادية وغير المادية مثل الهبات والكلمات والصلوات والأغانى وغيرها) محوريًا لتبادل الطاقة ولبناء الكون بمعنى أنه ينظم العلاقة بين كيانات وكائنات بشرية وغير

بشرية أو غير منظورة ذات طاقات كامنة. فالرموز هى القادرة على تحويل ما هو باطن أو كامن أو مستتر أو خاص وشخصى إلى ما هو ظاهر أو اجتماعى أو عام . ليس إذن مجرد الاعتقاد فى وجود الأرواح والشياطين والجن والعفاريت والبركة والحسد ، أو تصور وجود شخص «مكشوف عنه الحجاب» ، هو الذى يجعل من الفلاحين خرافيين وغير راشدين وضيقى الأفق كما يظن بعض المفكرين. بل إنها قوة تصور الغيبى المُتخيّل والمُنظم اجتماعياً وداخلياً والذى اكتسب شرعيته من المقدس الذى من خلاله يمكن فهم تلك المعتقدات التى تتجاوز الجزئى لترتفع إلى الكلى على المستويين الواقعى والرمزى.

إن المادة الإثنوجرافية تؤكد على وجود طاقات وقوى أخرى غير منظورة كامنة ليس فقط فى الكون بل أيضًا فى المجتمع، وفى الإنسان أو الشخص. على سبيل المثال، توضح الدراسة أن ثمانية عناصر من إجمالى تسعة مكونات مؤلفة للشخصية تكون باطنة أو غير مرئية، بينما عنصر واحد فقط - الجسد - هو الظاهر أو المنظور. ونفس الشىء ينطبق على الكون، إذ أن غير المنظور يتآلف من عوالم كثيرة متعددة مثل عالم الآخرة، وعالم الروح، وعالم الملائكة، وعالم الجن والعفاريت، فى مقا بل عالم واحد منظور أو مشهود. كما أنه من بين مكونات السماوات السبع والأراضى السبع يوجد مكونان فقط (السماء الدنيا، وسطح الأرض) هما المشهودان، بينما اثنا عشر مكونًا تدخل المجال غير المنظور. وعلى المستوى الاجتماعى، فإنه ذلك السياق الكونى الذى من خلاله يمكن فهم مشكلات اجتماعية متجسدة فى الثنائية الاجتماعية المستور/المفضوح كما تنعكس فى التخفى، والتمويه، والحجاب، والغطاء، والتستر والسرية. إذ يبدو فى بعض المواقف أن الدافع الذى يدفع النساء للتغطية لا ينحصر على فكرة العفة والشرف وحسب، بل أيضا يتضمن الخوف من شر العين أو طاقة الحسود الرهيبة أو من أن تصبح «منظورة» (لأنها «بنت نظرة»).كما أن عدم طاعة الزوجة لزوجها فى أمور تدخل ضمن حقوق الزوج تجعل الملائكة تلعنها كل مرة تفعل ذلك، على حد تعبير أحد علماء الدين فى حديث له فى أحد برامج التلفاز المصرى

واسعة الانتشار[٩]. إن تأسيس الظاهر والباطن أو المرئى وغير المرئى بصورة كونية على أنهما يؤلفان ثنائية متقابلة شىء ، وإضفاء صفة الحجب الاجتماعى على النساء واستبعادهن من المجال العام والشعائر استناداً إلى هذه الثنائية شىء آخر.

إن الجوانب الكونية والدينية والدنيوية من تفكير الناس وممارساتهم تكون متفاعلة معًا ومتكاملة فى وحدة واحدة. الغيب الذى يعرف على أنه قوة لا مكان أو زمن لها أو خارج نطاق الزمن بمعنى أنها تتعدى الزمن الدنيوى العلمانى وحدود الحياة اليومية يكون له تأثير عميق على حياة الأفراد. على سبيل المثال، يعمل الفلاحون فى أنشطتهم الاقتصادية والدنيوية بجد واجتهاد (بعرق الجبين) من أجل تحقيق أعلى دخل وأقصى منفعة ترفع من أوضاعهم الاجتماعية. لكن هذه الأنشطة تكون مُبررة من خلال الرأسمال الكونى للستر أو التصور الكونى للرزق الذى ينتمى إلى عالم الغيب الذى لا يعلمه إلا الله. فى هذا العالم، ومن خلال الطاقة الكامنة أو المستورة والقوة اللامنظورة، يعيش الناس فى عالم من الإمكانيات اللامتناهية، مؤكدين على التوقعات المستمرة لشىء ما (الفَرَج) أن يحدث. الغيب، إذن، يقدم رؤية مفتوحة ومرنة تسمح أو تتيح الفرصة للأشياء والأحداث ، خاصة المستحيلة أن تحدث. إن الرأسمال الكونى للستر أو «عالم الستر» يستند إلى رؤية يتحدد فيها وبصورة قاطعة التمييز بين الحلال، أو ما يتحقق بصورة مشروعة (المستور)، والحرام، أو ما يتحقق بصورة غير شرعية (المفضوح). باختصار، يُفهم الرأسمال الكونى من خلال رؤية كونية شمولية تستند إلى المنظور الدينى والتراث المحلى التى تحرر كلاً من الفرد والمجتمع من الاتجاه الطاغى والمتزايد نحو المادية والفردية ، والتى تبقى فى نفس الوقت على التوازن بين القوى المتصارعة أو بين الأقوياء أو الأثرياء والفقراء الذين يظهرون قدراً كبيراً من الاعتداد بالنفس والقناعة. باختصار، نجد أنه فى حدود من التصورات الكونية والاجتماعية والشخصية يرى القرويون المصريون العالم الذى يعيشون فيه على أنه «عالم مستور»، بالرغم من الواقع الاقتصادى الشائك والمهدور.

إن الكون والمجتمع والشخصية نسيج من الرموز لا يمكن فهمه فهمًا علميًا حقيقيًا إلا من خلال دراسة المكونات الرمزية المؤلفة لذلك النسيج. وهذه الرموز أو المكونات الرمزية في مجملها تؤلف نسقًا رمزيًا ثقافيًا متفرداً يتسم بخصوصية تميزه عن أنساق ثقافية ورمزية أخرى. كما أنها وثيقة الاتصال بأنماط التفكير وأنماط السلوك التى هى بالتعريف أنماط رمزية تتطلب أدوات ومناهج تأويلية تهتم بالكشف عن معانيها ودلالاتها ولا تقنع بمجرد التعرف على وظائفها فى المجتمع.

تطبق الدراسة بعض الاتجاهات الحديثة فى التحليل الأنثروبولجى والإثنوجرافى، خاصة تلك التى تجمع بين المدخل الرمزى التأويلى(١٠) والأفكار المعاصرة التى قدمها رابابورت **Rappaport** عن دور القداسة فى تبرير وتثبيت المعتقدات التى لا يكون لها أساس دينى وأفكار جيرتز **Geertz** عن الرموز العامة وتصورات بيير بورديو **Bourdieu** عن الرأسمال الرمزى **Symbolic Capital**، بالإضافة إلى نظرية البنيوية التدرجية الهرمية عند لوى دومو **Dumont** التى تنطلق من فكرة التقابل الهرمى التدرجى أو غير المتكافئ بين العناصر المؤلفة للبناء أو الكل والذى يتمتع فيه عنصر رمزى بقيمة أعلى من العنصر المقابل، وبالتالى يحتويه علاوة على أنه يحل محل الكل ويرمز إليه(١١).

لقد حولت الاتجاهات الحديثة فى الأنثروبولوجيا من مجرد الاهتمام ببناء نظرية عامة عن الثقافة، والتى كانت تعتمد على مناهج شتى مختلفة تتدرج بين الوظيفية التجريبية إلى البنيوية التجريدية، إلى الاهتمام بالعمل الإثنوجرافى أو الكتابة الإثنوجرافية المكثفة والنظر إلى الثقافة أو المجتمع على أنه نص **Text** يمكن قراءته وتأويله. إذ لا ينحصر مفهوم الثقافة على أنها مجرد التصورات والأفكار والجوانب المعرفية فى عقول الأفراد، بل تتصف بأنها عامة وخارجية وتخضع للدراسة العلمية. فالثقافة تكون مُتضمنة ويُعبر عنها فى رموز عامة ، وهذه الرموز العامة تشير ليس فقط إلى الجوانب المعرفية (من أفكار وتصورات ورؤى العالم) والسلوكية، بل أيضًا، وفى وحدة واحدة، إلى الجوانب المعيارية والتقييمية والوجدانية أو ما يُطلق عليه روح الثقافة. إن الاستخدام المجازى للثقافة على أنها نص حولت الإثنوجرافيا من مجرد

تجربة ميدانية تقليدية تعتمد على جمع المادة الإثنوجرافية إلى كونها نتاجًا مكتوبًا للدراسة الميدانية، بمعنى أن الأنشطة الاجتماعية والثقافية يمكن أن تُقرأ لمعانيها من خلال الملاحظة الإثنوجرافية. باختصار شديد، يسعى المنهج الإثنوجرافى المكثف إلى استنتاج وجهة نظر وآراء أو رؤى المواطنين أو الأفراد موضع الدراسة مع توضيح كيفية تأثير الأبنية الثقافية المختلفة على الفعل الاجتماعى. ذلك لأن ما يواجهه الاثنوجرافى ليس مجرد ظواهر متفرقة بل عدداً كبيراً من الأبنية التصورية المعقدة المتداخلة فيما بينها والتى تتطلب نوعًا خاصًا من الوصف الإثنوجرافى المكثف. فالإثنوجرافى لا يقرأ الرموز فى الفعل فقط بل يستطيع أيضًا أن يقرأ الشخص (الأشخاص) موضع الملاحظة أو الفاعلين فى علاقة كل منهم بالآخر مع التركيز على الأشكال اللغوية من المجاز المرسل أو الكناية والاستعارة، إذ لا تنفصل العبارات اللغوية عن الواقع الاجتماعى أو المضمون الفعلى (الأسود ٢٠٠٢).

وهناك كلمة أخيرة وهى أن الإشارة إلى السور والآيات القرآنية فى النص الأجنبى كانت مقصورة على أرقامها حسب تسلسلها، بينما فى الترجمة تكون الإشارة مباشرة إلى أسماء السور وأرقام الآيات تيسيراً على القارئ العربى. كذلك، إذا كانت هناك بعض الدراسات الإثنوجرافية تستعين بأسماء مستعارة للأفراد والمجتمعات التى تدرسها، فإن اسم القرية موضوع البحث هنا، وكذلك كل أسماء القرى والمدن بل وأسماء الشخصيات والأفراد، هى أسماء حقيقية وواقعية.

وأخيراً وليس آخراً، نتوجه بالشكر للمجلس الأعلى للثقافة لرعايته ترجمة هذا العمل ضمن المشروع القومى الطموح للترجمة، آملين أن يكون هذا العمل مثمراً للباحث المتخصص والقارئ غير المتخصص.

الهوامش

(١) انظر هامش رقم (٢) فى الفصل الأول حيث تمت الإشارة إلى الدراسات العلمية حول تصورات الكون لدى شعوب ومجتمعات مختلفة والتى قام بها علماء ودارسون بصورة مستقلة.

(٢) من بين العلماء البارزين الذين شاركوا فى هذا المؤتمر العالم الكبير توشيهيكو إزوتسو Toshihiko Izutsu (1964) مؤلف كتاب «الله والإنسان فى القرآن: دلالات رؤى العالم فى القرآن» God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanchauung (Th Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964)، وغيره من الدراسات التى تتناول الفكر الإسلامى (انظر قائمة المراجع فى نهاية الكتاب.

(٣) انظر بعض مراجعات Reviews الكتاب التى ظهرت فى دوريات عالمية منها، على سبيل المثال، The Middle East Journal (Spring 2004, Vol. Lviii, No. 1: 139-140 وكذلك American Journal of Follore (Spring 2004, Vol. 117. No. 464: 313-32).

(٤) انظر الدراسة التى نُشرت حديثًا (el-Aswad 2004b) التى ناقشت فيها الدين فى بيئة حضرية – مدينة طنطا بوسط الدلتا–وكيف تلعب شبكة العلاقات المقدسة والممارسات المرتبطة بها مثل الزيارة والحضرة والذِّكر والدرس الدينى وغيرها دورًا كبيرًا فى حياة الحضر والفلاحين الذين يأتون لزيارة سيدى أحمد البدوى. إذ أنه فى السياق المحلى للمجتمع المصرى، يشمل الدين الحياة الاجتماعية ويحتويها. انظر أيضًا الدراسة المقارنة (el-Asawd 2003 a) التى طبقت فيها مفهوم الدين كما يُستخدم فى الحياة اليومية لأفراد ينتمون إلى المجتمعين المصرى والإماراتى. تجدر الإشارة هنا إلى أن نصر حامد أبو زيد (١٩٩٧ ، ١٥) تحدث عن معنى الدين قائلا إن « المعنى الذى يسيطر على الاستخدام القرآنى هو "الشرائع السماوية"، وطريقة الحياة التى يرتضيها القرآن هى "الإسلام"..."الدين" إذن هو: طريقة الناس فى الحياة، أو الشريعة التى يرتضيها الناس قانونا لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن "الإسلام" وحده – شريعة الإسلام – هى الطريقة الوحيدة المعتد بها. وفى كل المعانى والدلالات، تظل كلمة "الدين" تشير إلى طريقة الحياة التى يعيشها الناس فعلا فى حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى التراث الماضى بأى معنى من المعانى». يُقصر أبو زيد التراث على مفهوم "السنة" التى تشير إلى سنة الذين خلوا من قبل بكل ماتشمله من مفاهيم وقيم ومعتقدات ومحددات للسلوك والأعراف (١٩٩٧ ، ١٦) .

(٥) ظهرت الدراسة فى الفصل الثالث من كتاب Identity and Change in Upper Egypt, edited by Nicholas Hopkins and Reem Saad, American University in Cairo Press, 2004a.

(٦) يقول نصر حامد أبو زيد (١٩٩٧ ، ١٩ - ٢٠) «تحددت قوانين إنتاج المعرفة فى الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة فى توليد النصوص من نصوص سابقة. فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزى فى الثقافة-لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة - فقد تولد عنه نص "السنة"...فى عصر التقليد صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هى "النصوص"، بمعنى أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل، أى مجال توليد النصوص. واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحا لمؤلفات سابقة... وبعبارة أخرى أدى التوحيد بين "الدين" و"التراث" إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله مَنْ مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد». حاول نصر حامد أبو زيد (٢١٣ - ٢٨٥) تطبيق التحليل اللغوى الدلالى أو السميوطيقى أو «السمطقة» - على حد تعبيره - على النص القرآنى فى مناقشته لخلق العالم والسموات والأرض والإنسان. وتذكرنى تحليلاته اللغوية أو الدلالية بما قام به توشيهيكو إزوتسو Toshihi-ko Izutsu (1964) من قبل فى كتابه «الله والإنسان فى القرآن: دلالات رؤى العالم القرآنية» الذى اعتمد فيها على تحليل النص القرآنى بالإضافة إلى نصوص لغوية وإبداعية تُنسب إلى الثقافة العربية قبل وبعد نزول الوحى.

(٧) انظر ، على سبيل المثال ، الدراسات التى قام بها محمود عودة (١٩٧٩)، محمود عبد الفضيل (١٩٧٨)، محمد أبو مندور (١٩٩٦) ، كمال المنوفى (١٩٨٠)، عبد الباسط عبد المعطى (١٩٧٧)، السيد يسين (١٩٧٤)، جمال حمدان (١٩٨٠). انظر أيضًا الدراسة التى قام بها سيد عشماوى (٢٠٠١) حول دور المأثورات الشعبية فى تشكيل وعى الفلاح نحو المقاومة ، وقارنها بدراسة ناثان براون Nathan Brown (1990) حول مقاومة الفلاحين لسلطة الدولة. راجع أيضًا هامش رقم (١١) فى الفصل الأول. فيما يتعلق بالجوانب الأدبية والتارخية ، انظر حسين فوزى (١٩٦٦)، ومحمد حسن عبد الله (١٩٨٩)

(٨) نظراً لأهمية موضوع الثقافات الإقليمية فى هذه الحقبة الحرجة من تاريخ المجتمعات العربية، التى بدأت فيها قوى العولمة فى التغلغل فى نسيج الثقافات المحلية ، نظم قسم الاجتماع بجامعة طنطا ندوة حول الثقافة الإقليمية وقضايا المجتمع المحلى (2003 b) ، وقد شارك فيها نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والأمريكية، وقد كان لى شرف تنظيمها. وقد ساهمت أيضًا فيها ببحث حول « الدلالات الرمزية للإقليم والثقافة الإقليمية: رؤية تحليلية لعمليات الاتصال والتمايز بين الشمال والجنوب ».

(٩) على المستوى العام، تناقش بعض برامج القناة الأولى بالتلفزة المصرية ، وكذلك بعض البرامج الإذاعية والفضائيات التى يصعب حصرها هنا، موضوعات هامة ذات أبعاد دينية واجتماعية مثل قوامة الرجال ، وخلق الكون، وخلق حواء من الضلع الأيسر لآدم، وغواية الشيطان لهما مع تحمل آدم المسئولية، وحقوق المرأة أو الزوجة وواجباتها وغيرها من موضوعات كثيرة تثرى النقاش والجدل حول الدلالات الكونية والاجتماعية داخل الأسرة أو على المستوى الخاص (ولقد استمعت إلى الحديث السابق لأحد علماء الدين الخاص بلعنة الملائكة للزوجة التى لا تطيع زوجها الذى لم يأمرها بشىء مخالف للشرع، فى إحدى برامج القناة الأولى المصرية يوم الثلاثاء الموافق ٢٠٠٤/٦/١٤) .

(١٠) حول الاتجاهات الحديثة والمعاصرة فى الأنثروبولوجيا الرمزية ، وكذلك آراء كل من بورديو Bour-dieu وجيرتز Geertz ، انظر كتابنا "الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة فى فهم الثقافة وتأويلها » ، ٢٠٠٢ ، منشأة المعارف.

(١١) للمــزيد من المعلومــات و المتــعلقــة بآراء لوى دومــو Dumont الحــديثــة عن البنيــوية الهرمية Hierarchical التدرجية والاحتواء الرمزى للأضداد والتى ينتقد فيها نظرية ليفى ستروس لاعتمادها على مفهوم التقابل الرمزى المتكافئ بين العناصر أو الوحدات الرمزية التى لا تحمل أية دلالة أو معنى عند القيام بقلب أو عكس هذه الأضداد، انظر الأسود ٢٠٠٢ .

المراجع

أولا : المراجع العربية :

- أبو زيد ، نصر حامد ، السلطة ، الحقيقة : الفكر الدينى بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة . المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٧ .

- أبو مندور ، محمد ، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية فى الريف المصرى ، ط ١ ، مركز المحروسة للبحوث ، القاهرة ١٩٩٦ .

- الأسود، السيد حافظ، «الدلالات الرمزية للإقليم والثقافة الإقليمية: رؤية تحليلية لعمليات الاتصال والتمايز بين الشمال والجنوب»، بحث قدم فى ندوة الثقافة الإقليمية وقضايا المجتمع المحلى، قسم الاجتماع، كلية الآداب/جامعة طنطا (١٧/٣/ b ٢٠٠٣) .

- أمين، جلال، ماذا حدث للمصريين؟ تطور المجتمع المصرى فى نصف قرن ١٩٤٥– ١٩٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة،)، القاهرة ١٩٩٩.

- فوزى، حسين، سندباد مصرى، ط.٢. دار المعارف بمصر، ١٩٦٦.

- رضوان، سمير، الإصلاح الزراعى والفقر فى الريف المصرى (١٩٥٢–١٩٧٥)، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة ١٩٨٠.

- عبد الفضيل، محمود، التحولات الاجتماعية والاقتصادية فى الريف المصرى (٩٥٢–١٩٧٠)، دراسات فى المسألة الزراعية. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨.

- عبد المعطى، عبد الباسط، الصراع الطبقى فى القرية المصرية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

- عبد الله، محمد حسن، الريف فى الرواية العربية، سلسلة عالم المعرفة (١٤٣)، الكويت ١٩٨٩.

- عشماوى، سيد، الفلاحون والسلطة، على ضوء الحركات الفلاحية المصرية [١٩١٩-١٩٩٩]: دراسة تاريخية، ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠١.

- عودة، محمود، الفلاحون والدولة ، دراسة فى أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعى للقرية المصرية. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

يسين، السيد، الشخصية العربية بين المفهوم الإسرائيلى والمفهوم العربى، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٩٧٤.

المراجع الأجنبية

-el-Aswad, el-Sayed. "Sanctified Cosmology: Maintaining Muslim Identity With Globalism, Journal of Social Affairs, 2003a (Winter), Vol. 24, No. 80: 65-94.

el-Aswad, el-Sayed. "Viewing the World Through Upper Egyptin Eyes: From Regional Crisis to Global Blessing," in Identity and Change in Upper Egypt:, edited by Nicholas Hopkins and Reem Saad, American University in Cairo Press, 2004a.

el-Aswad, el-Sayed. "Sacred Networks:Sainthood in Regional SanctifiedCults in the Egypt Delta" in Yearbook of the Sociology of Islam, edited by Georg Stauth. Transcript Verlag, Bielefeld, 2004b, Vol. 5 (On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam). Chapter 7, pp:123-141.

el-Aswad, el-Sayed. (Book Review) Rethinking of the Middle East [London and Portland, 2002], in Digest of Middle East Studies, Spring 2004c, Vol. 13, No. 1: 82-85.

-Hopkins, Nicholas. (Book Review), "Religion and Folk Cosmology: Scenarios of the Visible and Invisible in Rural Egypt, Westport, Cnnecticut, and Lndon, UK: Praeg-

er, 2002" in The Middle East Journal, Spring 2004, Vol. Lviii, No. 1: 139-140.

-Karsh, Efraim. Rethinking of the Middle East, London and Portland, Oregon: Frank Cass, 2002.

-Peterson, Mark Allen. (Book Review), "Religion and Folk Cosmology: Scenarios of the Visible and Invisible in Rural Egypt, Westport, Cnnecticut: Praeger, 2002" in American Journal of Follore, Spring 2004, Vol. 117. No. 464: 313-32.

الفصل الأول

مقدمـــة

الأغنية الشعبية التالية - حية كما الصلاة - تعبر أصدق تعبير عن الوحدة والوحدانية الإلهية الكامنة فى التعدد الظاهر والتنوع الشديد فى الظواهر الكونية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية، وتقدم مدخلا زاخرًا بالمعنى للتفكير الكونى الشمولى عند المصريين القرويين [(١)].

الميّة بتسجى (بتسقى) الشجر، لكن الثمر مش واحد

والنخل يشبه لبعضه، لكن الثمر مش واحد

والبحر والنهر ميّة، لكن الطعم مش واحد

والسما مرفوعة، لكن بلا عمد واحد

والناس مخلوقة من التراب، لكن الشّبه مش واحد

والبطن واحدة، لكن الخلف مش واحد

والإخوة يبجوا (يبقوا) أشجة (أشقّة)، لكن الطبع مش واحد

والدنيا فانية، وكل الناس شاربة من كاس واحد

وكل شىء فى الكون خلجه (خلقه) إله واحد

ودى حكمتك فى الكون يا الله، يا واحد

اذكر الله يا مؤمن ووحّد الواحد

تسعى هذه الدراسة للكشف عن نسق المعتقدات الكونية عند المصريين القرويين وفهم العلاقة بين هذا النسق وحياتهم الدينية والاجتماعية والاقتصادية [٢]. إن التصورات الكونية والمعرفة التقليدية لدى المصريين القرويين ثرية وغنية وبالغة التعقيد، ومن ثَمَّ تحتاج لمزيد من الجهد والتركيز عند دراستها [٣]. وبالرغم من كونها كامنة ومستترة لعبت وما زالت تلعب المعتقدات الكونية المشتركة والمتأثرة بالتراث الإسلامى دورًا حاسمًا فى التاريخ الاجتماعى والسياسى لمصر، كما أنها كشفت عن نفسها وبقوة فى لحظات تاريخية حرجة من حياة هذه الأمة[٤]. إن الكوزمولوجيا الشعبية أو التصورات الشعبية للكون هى عبقرية الفلاح القوية أو نموذجه المحلى الذى أعانه على البقاء والإفلات من قبضة الاستعمار الغاشم، وقهر الإقطاع ، وعذاب الاشتراكية، وفوضى الرأسمالية باقتصادها الحر وأسواقها المفتوحة. إن التصورات الشعبية للكون فى هذه الحقبة من العولمة الطاغية أمر يتعلق بالأصالة والهوية الثقافية وتحتاج إلى أن تُؤوَّل أو تُفسَّر لا أن تُبرر.

تشير "الكوزمولوجيا" إلى الافتراضات المتعلقة ببناء الكون أو العالم ويتسع معناها ليشمل البيئة أو الإيكولوجيا والمجتمع وكذلك الكائنات والقوى البشرية وغير البشرية، المنظورة وغير المنظورة، من حيث أنها تؤلف أجزاء متكاملة فى ذلك الكون [٥]. وكما يقول إلياد (Eliade 1957, 22) «إذا كان للعالم أن يُعاش، فإنه يجب أن يُؤسَّس». تركز هذه الدراسة، إذن، وبصورة جوهرية ، على معنى وبناء الكون أو العالم فى أبعاده المنظورة وغير المنظورة كما يتصورها وينظمها ويمارسها المصريون القرويون [٦]. فالكوزمولوجيا أساس فى تكوين بناء تفكيرهم وهويتهم وعلاقاتهم الاجتماعية. لكن التركيز هنا ينصب ليس على المعتقدات الخاصة بكل فرد على حدة، بل على التصورات العامة المشتركة التى تنصهر فيها التصورات الدينية والكونية كل منها بالأخرى. "فلا يوجد دين بدون تصورات كونية والتى هى فى نفس الوقت تأملات حول أشياء مقدسة" (Durkheim 1965, 21).

إن الاهتمام الجوهرى هنا لا يتعلق بالأبعاد الفكرية للنسق الكونى وحسب، بل أيضًا بالجوانب الاجتماعية التى يُحدد فيها الأفراد أوضاعهم ، ويعرفون أنفسهم فى علاقة كل منهم بالآخر. وبعبارة أخرى، التصورات الكونية الشعبية لدى الناس تُعالج ليس على أنها مجرد نسق أيديولوجى، بل على أنها نسق من المعانى التى وُلدت ومُورست فى سياقات مختلفة من السيناريوهات العامة والخاصة المتعلقة بالجوانب المشهودة وغير المشهودة داخل الجماعة المحلية. ويُستخدم مصطلح *سيناريو* فى معناه العام، متضمنا الخطاب discourse، كما هو مُستخدم فى الأنثروبولوجيا المعاصرة من حيث أنه يشير إلى معانى النقاش والجدل والحوار (Asad 1986, 1993; Brown 1993; Rosen 1988) بالإضافة إلى المعانى الاجتماعية المتضمنة فى الشعائر والماسات اليومية وكذلك التوجهات البدنية (Bourdieu 1977) . وفى هذا الإطار من المعنى الشامل للسيناريو ، سينصب التركيز على الديناميات اللغوية وغير اللغوية من عمليات التفاعل اليومى. إنه ***السيناريو الحى*** – وليس مجرد كلمات مطبوعة وثابتة فى نص – يمكن من خلاله التوصل إلى أنساق المعتقد عند المصريين. إن المصريين القرويين أو الفلاحين مولعون بسرد القصص والحكايات فى سيناريوهات متدفقة تجعل من ثقافتهم، على حد تعبير جيرز (Geertz 1973, 448) «قصة يحكونها بأنفسهم عن أنفسهم».

إن الأعمال الكلاسيكية لكل من لين (Laine 1846) وبلاكمان (Blackman 1924, 1927) حول المجتمعات المصرية الحضرية والريفية، بصورة متلازمة، تؤكد تأثير المعتقدات والممارسات التقليدية على حياة المصريين. فمنذ أكثر من سبعين سنة مضت توقعت بلاكمان أن التعليم كان سوف يؤدى إلى اختفاء معتقدات وممارسات الفلاحين. فقد ادعت أن "العادات والمعتقدات القديمة بدأت تموت مع انتشار التعليم "(Blackman, 1927,9,11). لكن الشواهد الإثنوجرافية الحديثة تظهر أنه ، على الرغم من الانتشار المستمر للتعليم، ما زالت معظم هذه المعتقدات والممارسات قائمة أو موجودة فى المجتمع القروى بمصر (el-Aswad 1985, 1988, 1994). إن التراث أو المعتقدات والممارسات

التقليدية لا يمكن نعتها على أنها رواسب أو أنواع مترسبة مرتبطة بالمجتمعات السابقة على التحضر ، وذلك لسبب أنها تكون مُتضمنة تاريخيًا وبصور مختلفة ، فى كل الثقافات المتحضرة والسابقة على التحضر على حدّ سواء. «فالتراث ينمو لأن الرغبة فى إيجاد شىء أفضل و أكثر صدقًا أو أكثر تناسبًا تكون موجودة وحية لدى هؤلاء الذين يحققونها وينقلونها » (Shils 1981, 15).

وفى هذه الدراسة تُستخدم مصطلحات "شعب" و"قرويون" و"فلاحون" بصورة متبادلة[٧]. لكن كلمة "فلاح" ليست محصورة فى التعريف المهنى الذى يشير إلى العامل المستقل أو المأجور الذى يعمل فى أرضه أو أرض الغير، بل تُستخدم على أنه تصوّر شمولى أو موحّد يعكس القيم الاجتماعية ورؤى العالم المشركة بين هؤلاء الذين وُلدوا ويعيشون المجتمع القروى. فالتمايز المهنى و الاقتصادى بين أهل القرية لا يمنعهم من توحيد أنفسهم مع قيم الفلاحين أو من أن ينعتوا أنفسهم على أنهم فلاحون. فهؤلاء الذين لا يكونون منخرطين بشكل مباشر فى الاقتصاد الزراعى لديهم أقارب ورفاق وجيران منخرطون فى ذلك العمل. إن الارتباطات المتضمنة فى هذا التصور، أى *الفلاحين*، تكون مهيمنة حتى أن التصور أو المصطلح ذاته يُستخدم من قبل العمال غير الزراعيين خاصة عند محاولتهم إقناع الفلاحين أنهم يشاركونهم نفس القيم.

لكن الفلاحين المصريين تم تصويرهم فى الأدبيات الاجتماعية والأنثروبولوجية على أنهم سلبيون سياسيًا، ومتخلفون، وخرافيون، بالرغم من حقيقة أن معظم المصريين، بما فيهم أغلبية هؤلاء الذين يعيشون فى البيئة الحضرية، لديهم جذور فى المجتمع القروى [٨]. ولقد أشار طلال أسد Talal Asad إلى أن الدراسات التى تتناول المسلمين ليس لديها مكان للفلاحين. «فالفلاحون ، مثل النساء، صُوروا على أنهم *لا يفعلون* شيئا ...فليس لديهم دور جاد يؤدونه، أو تعبير دينى، على عكس القبائل البدوية وسكان المدن »[٩] (Asad 1986, 10). ولقد ادعى عيروط وبصورة مغلوطة أن الفلاح نتيجة أنه «يعيش فى اللحظة الراهنة، فإنه ليس على عجل من أمره، وليس

طموحًا ، وفاقـدًا إلى حـب الاستـطلاع. فـهو ليّن ومـسالم لأنه صـبور، وهو صبور لأنه خاضـع للرجـال والأحـداث. ولـهـذه الأسـباب ، أصبح الفلاح أشبه بالنيل، غير مبـالٍ، وإن لم يكن كـسـولا. فعـقله سـلبى وقـدرى ويـقبل الأشـياء كـما هـى » (Ayr-out 1963, 143). وهذا النوع من الصـور النمطيـة المضللة عن الفـلاح، انعكس فى عبارات بلاكمان المتناقضة ذات التعصب الأوروبى العنصرى فى خطاب الاستشراق «الذى استحوذ على القوة المعرفية والوجودية الفعلية للحياة والموت أو الوجود والعدم فوق أى شىء أو أى شـخص يوصـف بأنه شـرقى»[١٠] (Said 1983,223). فليس من المناسب لبلاكمان أن تقول فى موضع أن "*النظرة العقلية* لمعظم القرويين تكون *منخـفضة*. أما فيما يتعلق بالنساء فلا يوجد شىء يمكن أن يرقى *بها* (Blackman 1927, 43)، وفى موضع آخر تقول إن "الفلاحين المصريين ...ككل هم أُناس مبتـهجون وقانعون. وهم سريعو الفـهم، وأصحاب بديهة حاضرة، ومحبون للنكتة حتى ولو كانت ضـدهم، كما أنهم يتمتعون بذاكرة قوية، وخفة روح، وهم لطفاء وكرماء " (Blackman 1927, 43).

إن الفكرة هنا هى أن بلاكمان والتابعين لنموذج المركزية الأوروبيـة المهيمن قد انغلقوا داخل منظور يدعى أن الغرب أو أوروبا، أو المركز، يمكن تعريفه فقط من خلال مقابلته للمجتمعات غير الأوروبية الهامشية التى توصف بأنها مجتمعات سابقة على التـحضـر، أو غير متـقـدمة أو متخـلفـة أو غريبـة (Gran 1996, 5). إن الادعاء بأن الفلاحين المصريين يتسمون باللامبالاة وبالسلبية السياسية هو ادعاء يعكس تحيزا للنـموذج الأوروبى المهـيمن ويفتـقـر إلى دليل حقيقى وجـوهرى[١١]. فالشـواهد أو التقـارير التـاريخـية أظهرت بوضـوح أن الفـلاحين كانوا منـخرطين فى ثورات مـثل تلك التى وقـعـت فى ١٨٨٢ و١٩١٩ المناهضـة للاسـتـعـمـار وبطـش الدولـة (Binder1978; Vatikioits 1985; Brown 1990; Burke 1991; Goldberg1992) إن محور قضيتى هنا أن حياة الفلاحين المصريين بعامة، ووعيهم أو إدراكهم للعـالم بخاصة، يحتاج بحثًا مستفيضًا بعيدًا عن الانطباعات المضللة والتعميـمات العنصرية. والهدف الرئيسى، إذن، هـو الكشف عن التصورات الكونية من القاع وكما يتصورها

ويبـــنيها أو يعيد بناءها ويمارســـها الفـــلاح المصرى المُهمش أو المُهمل بغير وجه حق.

وعند فحص نسق المعتقد عند الشعب المصرى تُثار فى الذهن عدة أسئلة. لماذا لا تزال العادات والمعتقدات القديمة قائمة وموجودة؟ وماذا تعنى للناس؟ هل يُنظر إليها على أنها خرافات؟ هل تشبع حاجات معينة لدى الشعب؟ هل تُستخدم كنموذج اجتماعى أو فكرى أو كونى لتعبئة أفعال معينة وتفسير أحداث بعينها؟ هل هى جزء من النسق الكونى لدى الشعب؟ هل يُضيف المعتقد الدينى إليها مسحة مقدسة أم يُدحضها؟ هل تُشكّل نوعًا ما من الدين الشعبى؟

إن إحدى المعضلات الخطيرة التى تواجه دراسات المجتمع العربى تتمثل فى أن الأنثروبولوجيين والمتخصصين فى دراسات الشرق الأوسط [١٢] قد وضعوا علاقة ارتباط، على التوالى، بين تصورات الإسلام الأصولى وغير الأصولى وتصورات الصفوة أو النخبة/الشعب، الرسمى/غير الرسمى، النصى/غير النصى، العلم أو الأدب/الجهل، والتراث الكبير/التراث الصغير. ومثل هذه الثنائيات الأيديولوجية تعبر عن رؤى الدارسين الذين فشلوا فى اختبارها من المنظور الداخلى **Emic** للناس أنفسهم **(el-Aswad 1988, 1994)**. فليس من غير الشائع أن نجد أن «كثيراً من الإثنوجرافيين ... يكونون على قناعة بأن يذكروا أن مبحوثيهم يكونون مسلمين ثم يلاحظون الأساليب أو الطرق التى تختلف فيها عاداتهم عن التعاليم الإسلامية " **(Tapper 1984 : 247)**. إن مصطلحات «إسلام شعبى»، أو « دين شعبى » ليست مقبولة أو حتى معترفًا بها من قبل الشعب أو القرويين ، إذ أنها تتضمن قيمة منقوصة عن الدين من حيث ارتباطها بالأغلبية العظمى من عامة الشعب فى مقابل دين الثقافة العالية أو النخبة. «إن ما ينجم عن التركيز على الصفوة هو تفريغ عامة الشعب من التاريخ » **(Gran 1996, 4)**.

إن « الأصولية" مفهوم يثير كثيراً من المشاكل، كما أنه يُعرّف صوراً مختلفة من قبل العلماء والدارسين. فبينما ينظر إليه بعض العلماء على أنه يعنى مجموعة من

المذاهب الدينية (Gellner 1981)، ينظر إليه آخرون على أنه داخل علاقة متميزة للقوة التى تنظم وتتطلب الممارسات الصحيحة وتستهجن الممارسات غير الصحيحة[١٣] (Asad 1986, 15). ومن الناحية السياسية أصبحت «الأصولية» مرتبطة بالنظم الرسمية والمؤسساتية والإدارية أكثر من ارتباطها بالمذهب الدينى. وعلى سبيل المثال، كان الاستعمار البريطانى يستخدم الإسلام الأصولى (ولا تزال الدولة تستخدمه) لأغراض سياسية وإدارية، من أجل قمع الجماعات الدينية أو الإسلامية المعارضة. كما أن الدولة وظّفت علماء المسلمين – ومعظمهم من الأزهر – فى تدعيم نظامها وإضفاء الشرعية عليه. لكن التاريخ يكشف أن خضوع العلماء للدولة، إبّان نظام ناصر العلمانى، على سبيل المثال، كان سطحيا وظاهريا بسبب الضغوط السياسية الشديدة المفروضة عليهم (Zeghal 1999, 374)[١٤].

إن تقسيم الدين إلى أصولى وغير أصولى أو إسلام شعبى يعبر عن تناقض فى المسميات أو المصطلحات، كما أنه من الصعب تطبيقه على السياق المحلى للجماعة أو المجتمع. فبالنسبة لكل من النخبة أو المثقفين المسلمين والعامة غير المثقفة من المسلمين يوجد إسلام واحد وحسب[١٥] . والاختلاف الذى يمكن أن يوجد بينهم ينظر إليه هنا على أنه أشكال متنوعة لوحدة أكثر عمقًا ذات تركيب تدرجى. فالوصول إلى النصوص المقدسة والتعرف عليها لا يشترط وجود متخصص فى المعرفة الدينية. فأى شخص قادر على القراءة، بغض النظر عن مدى بساطة ذلك، يمكن له أن يتعرف على النص بصورة فردية وجماعية. حتى هؤلاء الأميون يمكنهم الوصول إلى النص المقدس عن طريق الاستماع إلى تلاوات القرآن المستمرة وغير المنقطعة والتى تمثل أهم ملامح المناخ العام المميز، ليس فقط للجماعة المحلية بل أيضًا للعالم الاسلامى برمته. وبصورة أكثر تدقيقًا، يمكن القول أن النص الدينى أو المقدس وتفسيرات التراث الإسلامى تكون متاحة من خلال قنوات عامة وخاصة متعددة متضمنة. على سبيل المثال، وسائل الاتصال الجماهيرى (الراديو والتلفاز)، شرائط الكاسيت، خطبة الجمعة، حضور الجلسات الدينية بالمساجد أو المنازل، بالإضافة الى الصلوات الخمس اليومية وشعائر

أو طقوس الجناز (el-Aswad 2001 b) . وعلى عكس المجتمعات الغربية التى تنظر إلى الأصوات الصادرة من مكبرات الصوت على أنها مشتتة للانتباه والسلام، فإن مكبرات الصوت المُعلقة بمآذن المساجد تُستخدم خمس مرات على الأقل يوميًا وبصورة تأكيدية وعالية النبرة للدعوة إلى الصلاة، متيحة الفرصة للناس، رجالاً ونساء، لسماعها فى الأماكن العامة والخاصة. وتجاهل مثل هذه الظاهرة السمعية يعد تجاهلاً لخاصية جوهرية لجماعة المسلمين.

ومن غير المناسب أيضًا أن نقبل التمييز بين الإسلام الأصولى وغير الأصولى متمثلا فى التمييز، على التوالى، بين العلماء وأهل التصوف أو الصوفيين، ذلك لأنه لا يوجد مثل هذا التمييز فى الواقع الاجتماعى(١٦) . وهنا يجب التأكيد على حقيقة أن «العضوية فى جماعة علماء الدين كانت وما زالت تنبع فى كثير من الحالات من كل فئات المجتمع » (Gilsenan 1983, 34) . ومن المثير للجدل الادعاء بأن رجال الدين، حتى هؤلاء المنتسبون للأزهر، يحتكرون التفسيرات الدينية، بالرغم من حقيقة أنهم يمارسون تأثيرًا عظيمًا فى المجالات العامة للدين. «فلم يعد لعلماء الدين، إن كان لهم على الإطلاق، مجال لاحتكار السلطة المقدسة. بل نجد أن شيوخ الصوفية، والمهندسين، وأساتذة التعليم، والأطباء، وقادة الجيش والعسكريين، وآخرين، يتنافسون على الحديث عن الإسلام » (Ehckelman and Piscatory 1996, 211) .

وهناك مشكلة أخرى متضمنة فى تلك الثنائية وتتمثل فى التعميم الذاهب إلى أن الإسلام دين أُخروى ويشمل عناصر غير عقلانية مثل السحر والتصوف (Weber 1985, 1964) (١٧) . ومثل هذا الادعاء يهبط بثقافة المسلمين إلى وضع هابط ومتدنٍّ. فإذا كان فيبر Weber ينظر إلى ثقافة الإسلام على أنها أُخروية وأنها عكس الثقافة الغربية العقلانية، فإن آخرين وبصورة خاطئة ادعوا منذ ثلاثة عقود مضت أن الثقافة الإسلامية تتحرك بعيدًا عن أصولها الدينية. فالادعاء بأن « ثقافة الاسلام مثل الثقافة الغربية قد بدأت فى الابتعاد تدريجيًا عن جذورها الدينية » (Trimingham 1986, 125) يثير الشكوك ، كما أنه لا يمكن تطبيقه على المجتمعات الإسلامية (١٨) . إن تجربة

القرويين المصريين، المقدمة فى هذا العمل الإثنوجرافى، تدحض هذا الادعاء وتضعه موضع اختبار.

إن نقطة انطلاقى تتصل بشكل جوهرى بالكوزمولوجيا أو التصورات الكونية بقدر ما تُفهم على أنها تحتوى كُلاً يشمل الكون والمجتمع والشخص . لكن هذه الدراسة ليست معنية بما يُسمى «التصور الكونى الإسلامى الأصولى»، والذى هو نصى **texual** بطبيعته [١٩]، بل بالتصورات الكونية المُعاشة أو التى يعيشها القرويون المصريون من حيث تأثرها بثلاثة عناصر جوهرية: أولاً – تفسيرات علماء الدين المتعلقة بمكونات وبناء الكون ، ثانيًا – التراث الصوفى والمعتقدات المرتبطة به النابعة من طرق صوفية ومتنوعة ، وثالثًا – العناصر المتصلة مباشرة بالتراث المحلى وخصوصية الجماعة من حيث تاريخها وبنائها الاجتماعى وموقعها وخصائصها الإيكولوجية البيئية . وهذه العوامل التى لا يمكن فصلها عن مضمون الواقع الاجتماعى يمكن تحليلها نظريًا **(el-Aswad 1994)**. إن التصور الشعبى للكون عند القرويين المصريين يمثل تركيبًا منظمًا وفريدًا لكثير من الرؤى المتنوعة والمختلفة.

من المهم أن نؤكد أنه لا يمكن أن ننكر أو نقلل من شأن التأثير العظيم لعلماء الدين فى تشكيل التصورات الكونية لدى الفلاح من خلال التفسير وإعادة التفسير المستمرة والمتواصلة للقرآن والتراث الإسلامى. وقد روعى فى هذه التفسيرات الوضوح والبساطة حتى تصل إلى عدد كبير من الناس. وهى تُقدم من خلال وسائل الإعلام والاتصال القومية، كما أنها تُنشر فى كتب مبسطة وتصدر فى طبعات زهيدة الثمن[٢٠] . ومعظم الأفكار تدور حول موضوع دينى سائد وهو *الغيب*[٢١] (عالم مقدس لكنه مجهول وغير منظور، ولا يعلمه إلا الله) وما يرتبط به من موضوعات مثل خلق العالم، مكان الإنسان فيه، الوسائل الممكنة والمتاحة لتحسين الأوضاع الاجتماعية، القدر، الموت، البعث، الحياة الآخرة، السحر، الحسد، البركة، الكائنات غير المنظورة (الأرواح، والجن)، والطاقات أو القوى الخفية غير المرئية داخل وخارج الطبيعة البشرية. حقًا إن الخطاب الأصولى يسعى لأن يكون سلطويًا. لكن ، لأن «السلطة هى إنجاز

يقوم على التعاون بين الخطيب والجمهور، فإن الأول لا يمكن أن يتحدث بملء حريته: فهناك شروط تصورية ومؤسساتية يجب مراعاتها إذا كان للخطاب أن يكون مقنعًا. وذلك هو السبب فى أن محاولات العلماء الاجتماعيين لتحويل مثل هذا الخطاب إلى مجرد مثال على استغلال القادة المحليين للرموز الدينية لإضفاء الشرعية على قواهم الاجتماعية يجب أن تُقابل بالشك » (Asad 1993, 210). إن الشيوخ والعلماء يمتلكون المعلومات التى ربما لا يمتلكها مريدوهم أو يفهمونها فهمًا كاملا . لكن الأنماط الكبرى التى تنظم التصورات التى تعالجها هذه الدراسة يمكن أن توجد لدى الفلاحين العاديين ورجال الدين على حد سواء . وليس هذا أمرًا يتعلق بالهيمنة السياسية أو الاقتصادية ، بل أمرًا يتعلق بالتصورات الجمعية المنعكسة فى المعتقدات الفردية ورؤى العالم التى تضع السياسة والاقتصاد داخل كل أشمل وأرحب.

والخلاصة هى أنه من خلال التركيز على التصور الشعبى للكون عند الفلاحين المصريين، تتجنب هذه الدراسة النتائج السلبية والضارة من تطبيق مصطلح «الإسلام الشعبى» المضلل. وذلك يعنى أنه يمكن أن نتناول التصور الشعبى للكون داخل مضمون إسلامى دون أن ندخل فى تناقضات أخرى متضمنة فى قضية «الإسلام الشعبى فى مقابل الإسلام الأصولى». والقضية الأساسية هنا أن المصريين (المسلمين) القرويين يكونون متأثرين بشكل عميق بالتصور الإسلامى السائد عن الكون المقدس. لكن تصور الكون عند كل من المفكرين الإسلاميين والأشخاص العاديين، الذى يزودهم بإحساس خاص متمير ومُتخيل عن اندماجهم فى واقع متسام وفى غاية العلو، يعزز مفهوم القوة الإلهية الكونية العليا غير المنظورة والتى تفوق أى قوة أخرى. ومثل هذا التصور أو المعتقد يمثل مصدرًا لا ينضب للتقوية الروحية والوجدانية التى يمكن أن تُعبّأ سياسيًا فى ظروف حرجة. وداخل هذا المضمون أو السياق ، فإن مقاومة الفلاحين للاستعمار البريطانى و لبطش الدولة يُنظر إليه على أنه كفاح دينى مقدس أو جهاد.

إثنوجرافيا العوالم غير المنظورة

تسعى هذه الدراسة للإسهام فى إثراء الأنثروبولوجيا العامة ودراسات الشرق الأوسط. إن ما يميز هذه الدراسة عن سائر الدراسات الإثنوجرافية الأخرى هو اهتمامها بالجانب المهمل من التضمينات الاجتماعية والرمزية لتصور الكون، فى أبعاده المنظورة وغير المنظورة، لدى المجتمعات التقليدية وبصفة خاصة المجتمع المصرى. وبشكل عام، فإنه باستثناء الدراسات التى تعالج تصورات الكون فى قالبها النصى المكتوب، فإن الدراسات التى تتناول التصورات الكونية المُعاشة أو كما تعيشها شعوب مجتمعات الشرق الأوسط هى دراسات نادرة وشحيحة. فبالمقارنة بالأبحاث الأنثروبولوجية الثرية التى تعالج الجوانب غير المرئية من التجربة البشرية Metcalf 1989; Keane 1997; Irvie 1982; Hanks 1996; Graham 1995; Wiener 1995; Stoller 1989؛ وغيرهم) ، لا يوجد اهتمام كاف بإثنوجرافيا العوالم غير المنظورة فى مجتمعات الشرق الأوسط على الرغم من أنها تؤثر تأثيرًا كبيرًا فى الحياة اليومية لشعوب تلك المجتمعات. فالأشياء غير المرئية والقوى غير المنظورة صورت بشكل مسطح على أنها خرافات ومن ثَمَّ لم يُنظر اليها على أنها تمثل جوانب هامة من الشخصية، والمجتمع والكون[٢٢] (el -Aswad 2001, 2002b) . إن تصورات الناس عن أنفسهم وعن العالم الذى يعيشون فيه لم تنل الاهتمام الكافى الذى حظيت به الأيديولوجيات السياسية والأنشطة الاقتصادية. كما أن الجوانب الأخلاقية لشعوب الشرق الأوسط المتمثلة فى الشرف والكرم وحسن الضيافة، على سبيل المثال، دُرست إما على أنها جزء من سياسة الهيمنة والاستغلال أو من حيث كونها منعزلة عن السياق الكلى (الكونى) الذى تستمد منه معناها ومغزاها. ووفقًا لهذا الإطار العام، تمثل هذه الدراسة تحولا من البحث الضيق أو المحدود الذى يقتصر على معالجة خصائص الناس الأخلاقية إلى التركيز على رؤاهم الكونية و الكلية لحياتهم.

ومن الناحية النظرية ، لا يوجد بشكل عام منهج أو مدخل ثقافى مقارن مقبول لبحث ومقارنة أنماط التفكير، والتصورات الكونية ورؤى العالم. فالأنثروبولوجيا البنيوية

تكون محدودة بطبيعتها الصورية الآنية المجردة. والأنثروبولوجيا المعرفية تكون مقيدة بالجوانب التصنيفية والشكلية المجردة فى دراستها للتفكير المحلى. كما أن العلاقة بين أنساق المعنى والفعل ليست واضحة فى الأنثروبولوجيا الرمزية التى تهتم بالجوانب الأخلاقية أكثر من اهتمامها بالأبعاد الفكرية[٢٢]. وفى تأكيده على البناء الاجتماعى أو المجتمع من حيث هو المصدر أو النموذج الوحيدللمقولات العالمية والتصنيف والدين، أغفل علم الاجتماع عند دوركيم (Durkheim 1965) الجوانب المعنوية للظواهر الاجتماعية. إن الادعاء بأن الجسد هو بمثابة الأساس الوجودى للثقافة والذات أو النفس (Csordas 1990) انما يدعم جانبًا واحدًا ألا وهو المادى أو المنظور على حساب الجانب غير المنظور. كما أن الادعاء بأن «التجسيد» هو «مجال منهجى وسيط يمكن تعريفه عن طريق الخبرة الحسية ونوع الحضور والاندماج فى العالم» (Csordas 1994,12) يحجب الانتباه عن الجوانب التأملية واللغوية أو الخطابية من التجربة الإنسانية.

إن التصور الشعبى للكون بأبعاده المنظورة وغير المنظورة يمكن استكشافه من خلال فحص السيناريوهات اليومية أو الأفعال اللغوية وغير اللغوية لدى الفلاحين أو القرويين. وهذه السيناريوهات والأفعال تتضمن مجالات ثرية ومتنوعة من التشبيهات والمجازات، والممارسات، والشعائر، والطقوس، والتوجهات التصورية نحو الزمان والمكان والاتجاهات الجغرافية الأربعة، بالإضلفة إلى التصورلت المتعلقة بالشخص والبدن، وأشكال البيئة العمرانية والسكنية. وبدلا من البدء بأفكار مسبقة عن التصورات الكونية للناس ورؤى العالم التى لديهم، تركز هذه الدراسة على التعريفات التصورية والتمييزات التى يصنعها الناس أنفسهم فى بناء رؤاهم وتصوراتهم عن الكون والهوية.

وسوف تُعالج التصورات الكونية عند القرويين المصريين من حيث هى نسق معنوى داخلى ضمن إطار نظرى يأخذ فى الاعتبار كلاً من المحتوى أو المضمون والبناء. وسوف يُستخدم المدخل التأويلى الرمزى الذى يعالج الثقافة على أنها «نمط من

المعانى المُتضمنة فى الرموز والمتداولة تاريخيًا، وهى نسق من التصورات المتوارثة التى يُعبر عنها فى أشكال رمزية من خلالها يصل وينمى الناس معرفتهم بالحياة واتجاهاتهم نحوها » (Geertz1973, 89). وداخل هذا الإطار، فإن التأويل الرمزى سوف يُستخدم عندما يصف الأفراد الكون وعناصره المؤلفة له مضيفين إليه قيمًا معينة ومعبرين عن اتجاهاتهم نحوه. إن وصف الكون أو العالم «عادة ما يتضمن بل ويتطلب تقييمات ومبادئ أخلاقية واتجاهات وجدانية » (Tambiah 1985, 4). وإذا كانت القيم هى نوع من المعنى، فإن هرمًا من القيم هو هرم من المعانى (Rappaport 1979, 156; 1999, 224-28).

سوف ينصب الاهتمام فى هذه الدراسة ليس فقط على مضمون التصورات الكونية عند الفلاحين، بل أيضًا على المبادئ الصورية والشكلية التى تؤسس عليها تلك التصورات بصورة رمزية. ومن أجل توضيح البعد البنيوى للتصورات الكونية، سينصب الاهتمام على العلاقات بين المبادئ المؤسسة لها والتى تنتظم فيما بينها فى شكل تصورات هرمية تدرجية لكنها متكاملة. «فتحقيق النظام هو تحقيق التفرد أو التميز،يعنى تقسيم العالم إلى كيانات متقابلة » (Bourdieu 1977, 124). إن التحليل البنيوى هنا يعتمد على فكرة دومو Dumont المتعلقة بالتقابل الهرمى التدرجى الاحتوائى (1980, 1986) المتميزة عن الثنائيات المتسقة عند ليفى ستروس (Lévi-Strauss 1963) التى تحتل فيها الثنائيات المتقابلة وضعًا متساويًا متكافئًا. إن العلاقة فى التقابل الهرمى تكون بين الكل whole وجزء داخل ذلك الكل، بمعنى أن هذا التقابل الهرمى التدرجى يحتوى على علاقة مزدوجة من الهوية والضد والتى يمكن أن تستخدم فى تحليل الجوانب المتقابلة المنتمية إلى مستويات ومجالات مختلفة (٢٤). فمن ناحية، يوجد تميز داخل هوية معينة، ومن ناحية أخرى يوجد احتواء للضد. فالتقابل الهرمى يستلزم إضفاء قيمة معينة على أحد هذين الضدين، بمعنى أن فكرة ما رفيعة أو راقية، والتى تضاف إليها قيمة معينة، تقابل الفكرة الأقل رفعة وتحتويها فى نفس الوقت. فالذى يجعل اليد اليمنى – على سبيل المثال – أعلى من اليد اليسرى فى علاقة كل منهما بالكل (الجسد)، والذى يجعلها فى نفس الوقت تحل محل الكل وترمز إليه هى

القيمة التى ينسبها الناس إليها (Dumont 1986, 227, 228, 252) . ومن خلال تطبيق فكرة العلاقة الهرمية هذه، فإن الجزء أو المبدأ الذى يحل محل الكل أو الكون يمكن أن يتبلور ويتضح. إن تطبيق مدخل دومو Dumont البنيوى الهرمى يمكن أن يؤدى إلى نتائج هامة تتعلق بمجتمع من مجتمعات الشرق الأوسط.

إن الدراسة الإثنوجرافية قادت الباحث لأن يضفى الأهمية على فكرة «اللامنظور» فى علاقتها بما هو منظور(٢٥) . ومن الناحية النظرية، فإن من المهم أن نلاحظ أنه:

> «مع أفول نجم البنيوية، أصبح من الشائع للأنثروبولوجيين أن ينتقدوا المقولات الثنائية . لكن يستحق التأكيد أنه لا يوجد بها خطأ جوهرى. إن الغموض يكمن فقط فى افتراض أن كل الثنائيات تتمتع بنفس الوضع المنطقى، أو فى الإصرار على أن التفكير برمته يمكن رده إلى ثنائيات. فليس دائمًا خطأ أن نقابل "العقل" بـ "الجسد"، أو "العقل" بـ "العاطفة"، أو "الحياة" بـ "الموت" بغض النظر عن السياق » (Asad 1997, 45n7).

إن التصورات الكونية وأنماط التفكير والسلوك لدى الفلاحين المصريين يمكن فهمها من خلال التركيز على التمييز الذين يضعونه هم أنفسهم بين الظاهر والباطن أو عالم الشهادة وعالم الغيب(٢٦) . والتركيز على هذا التقابل من شأنه أن ييسر دراسة نسق التصورات الكونية المتشابك والمعقد، وذلك بالبدء بذلك المبدأ الأولى البسيط ثم التحرك نحومجموعة من المبادئ الأكثر تعقيداً والتى تؤسّس عليها أنماط التفكير. وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أن أنماط التفكير المختلفة، خاصة فى تفاصيلها المتشابكة، تكون غير قابلة للمقارنة، فإنه يمكن تعميم المبادئ التى على أساسها تنتظم التصورات الجمعية Lienhardt 1954; Horton1967; Evans-Pritchard 1933,1934,1974; .Tambiah 1973, 1985, 1990;

وتختبر الدراسة قضية إلى أى مدى يرتبط التمييز بين الظاهر والباطن بتمييزات أخرى مثل تلك التى توجد بين العام والخاص، الاجتماعى والنفسى، العالم

الخارجي والعالم الداخلي، الموضوعي والذاتي، المادي والروحي، والطبيعي وما فوق الطبيعي. إن الموضوعاتِ الأساسية المتمثلة في «الخاص» و«غير المنظور» و «الداخلي» أو «الباطن» وما يقابلها من «العام» و«المنظور» و «الخارجي» أو «الظاهر» يرتبط بها معانٍ هامة تظهر في سياق تفاعل الأفراد كل منهم بالآخر. فما هو داخلي يرتبط بالقصد أو النيّة التي تؤلف عنصراً محورياً على أساسه يمكن تحديد أفعال الناس أو الأفراد على أنها اجتماعية أو اقتصادية أو دينية أو سياسية. فأفعال الفلاحين – على سبيل المثال – يمكن تحديدها على أنها سياسية إذا كانت نياتهم ومقاصدهم تتعلق بالعدل والشرعية وتوزيع الثروة. كما أن السرقة لأغراض اقتصادية تختلف عن السرقة لدوافع سياسية حيث تُعد ثروة الضحية فائدة غير عادلة ناجمة عن نظام سياسي مستغل وغير شرعي (Brown 1990, 1991). وفي سياقات اجتماعية معينة، تستخدم كلمة «باطن» لتعني ما هو مستتر أو خفي وسر. فالأسرار عبارة عن أمور خاصة تُحفظ بعيداً وبصورة مقصودة عما هو عام. فالشخص الذي تُكشف أسراره، خاصة إذا كانت لها أبعاد أخلاقية سلبية، يُنعت بأنه مفضوح. وفي هذا المضمون ، فإن تصور *الستر* يكون له دلالة اجتماعية هامة. ومن أجل أن يحافظ على كرامته الاجتماعية وشرفه، يسعى الفرد ليس فقط نحو القيام بأفعال شريفة تكشف عن خصائصه التي تستدعي الاحترام، بل يعمل كل جهده لإخفاء نواقصه وعيوبه الأخلاقية ولا يكشفها للرأي العام. والشخص الذي ينجح في تحقيق أهدافه من خلال القيام بأعمال مشرفة والعمل على ستر عيوبه وأخطائه يوصف بأنه مستور. إذ أن الحفاظ على الأسرار والأمور الخاصة بشخص معين أو أسرة أو جماعة يعد من مسئولية الأفراد. ومن ثمّ فإن هذه الدراسة تسعى إلى الكشف عن الحدود الفاصلة بين السيناريوهات الخاصة والسيناريوهات العامة.

يتمثل الإسهام الحقيقي لهذا الكتاب في إدراك أن ثنائية الظاهر والباطن أو المنظور وغير المنظورالتي تبنى عليها تصورات المصريين الشعبية للكون تعد ذات أهمية كبيرة في فهم السيناريوهات العامة والخاصة التي تشغل حيزاً كبيراً من النقاش العلمي الراهن.

تم الحصول على المادة الإثنوجرافية المقدمة هنا من خلال أربع رحلات ميدانية ذات فترات زمنية مختلفة تحققت فى الفترة بين١٩٨٠ و١٩٩٠. ولقد اكتشفت أن هذه الفترات الطويلة والقصيرة من الدراسة الإثنوجرافية كان لها فوائد كثيرة : أولاً – جعلتنى أداوم التفكير فى القرية وفى المادة العلمية التى تم جمعها. ثانيًا – أكملت (أو حاولت أن أُكمل) ما أغفلته دون قصد فى الدراسات الميدانية السابقة. وهذه النقطة ترتبط بطبيعة الموضوع المعقد الخاص بتصورات الناس عن الكون والذى تطلب – على الأقل فى هذه الدراسة – مدة طويلة من الوقت لفهم واستيعاب مضمون تلك التصورات والمبادئ المؤسسة لها. ثالثًا – لقد ساعدتنى هذه الفترات الزمنية فى تحديد ما إذا كانت هناك تغيرات فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية بالقرية، خاصة فى السنوات العشر الأخيرة. إن الفلاحين – الذين ينظر إليهم الكثيرون على أنهم موجهون محليًا – أصبحوا مهتمين بأحداث وأقطار بعيدة (إسلامية وغير إسلامية)، يشجعهم على ذلك يسر التواصل الذى يحققه الاتصال الجماهيرى ووسائل الاتصال المتقدمة والمواصلات فائقة السرعة. كما أن عليهم – أى الفلاحين – أن يتكيفوا مع الانتشار المتنامى للعولمة والعلمانية والنزعة الاستهلاكية من ناحية، ومع مطلب الحفاظ على هويتهم الإسلامية من ناحية أخرى.

وبالإضافة إلى البحث المكتبى والسجلات والوثائق الحكومية، والاستعانة بالتاريخ الشفهى والتراث المكتوب، استخدمت مقابلات متعمقة وملاحظات بالمشاركة أو المعايشة وملاحظات مطولة فى عملية جمع المادة العلمية. وقد بلغ عدد الأشخاص الذين أجريت معهم مقابلات ١٤٥يضمون أعضاء من إحدى عشرة أسرة (٦ عائلات ممتدة ، و٥ عائلات أو أسر صغيرة). وقد تم اختيار هذه الأسر من جماعات قرابية مختلفة تعكس مستويات اقتصادية متفاوتة وانتماءات سياسية متنافسة. وقد تم تسجيل وتحليل الحكايات والقصص والأغانى والأمثال الشعبية كما يستخدمها الكبار والصغار، والرجال والنساء فى السياقات الاجتماعية التى نبعت منها. ولعل ذلك يفسر الاستخدام المكثف للمرددات الشعبية: أمثال وأشعار وأغانى الناس أنفسهم. وفى هذه الدراسة – مثلما فعلت فى دراسات وأعمال سابقة (1987, 1998, 1990 a,b 1994) – عالجت

المرددات أو المأثورات الشعبية على أنها جزء من الحياة الاجتماعية لا على أنها شكل من أشكال الأدب الشفهي أو القولي المنفصل عن واقعه الاجتماعي. إن معالجة الفولكلور على أنه مجرد نوع من المادة الأرشيفية يعني تجريده من مضمونه وسياقه الاجتماعي والثقافي وتحويله إلى مجرد صنف مهمش.



شكل (١ - ١) : الدرس الديني بمسجد القرية

وفي المساجد، ناقشت مع شيوخ الدين والدعاة وأتباعهم ومريديهم مبادئ وتصورات وقيماً دينية (انظر شكل ١ - ١) . في القرية يتم اختيار الشيوخ أو الدعاة وفقا لكفاءتهم في المعارف الدينية التي اكتسبوها سواء من التعليم الأزهري الرسمي أو بالاجتهاد الشخصي. ومن الجدير بالملاحظة أنه ، باستثناء اثنين من الدُعاة ، لا يوجد أئمة دين رسميون معينون من قبل وزارة الأوقاف لإمامة الصلاة وتعليم الناس المبادئ والتعاليم الدينية. بالإضافة إلى خطب الجمعة، التي تعد وتُلقى باللغة العربية

الفصحى، يوجد نوعان من التعليم الديني يقدمان بشكل غير رسمى، أحدهما يُعقد فى المسجد والآخر فى منازل الشيوخ أو القادة الدينيين أو أتباعهم. أولا، يُعقد الدرس الديني بالمسجد كل يوم باستثناء يوم الجمعة بعد صلاة المغرب ويستمر إلى وقت صلاة العشاء، ويجذب هذا الدرس عدداً من الأفراد والمشاركين. ويُناقش فى الدرس الدينى عدد من القضايا الدينية والاجتماعية ويُسمح للحاضرين بالمشاركة في النقاش والحوار وطرح الأسئلة(٢٧). ثانيًا - لا يقتصر التعليم الدينى على المسجد، بل أحيانا يقدم فى منازل قادة الدين أو أتباعهم حيث يقرأون القرآن ويعلقون على كتب التفسير. ولقد شاركت في كلا النوعين من الدروس والجلسات الدينية (انظر شكل ١-٢). ويقل عدد الذين يحضرون الجلسات الدينية فى المنازل عن عددالحاضرين والمشاركين في الجلسات التى تُعقد فى المساجد. لكن الجلسات التى تُعقد بالمنازل تكون أطول زمنيًا وأكثر وداً وحميمية من تلك التى تكون بالمساجد. بداخل المنزل يجلس الحاضرون على حصيرة ملتفين حول «طبلية» حيث يقوم قائدهم الدينى بقراءة القرآن وتفسير بعض الكتب المتعلقة بالتراث الإسلامى. وباستثناء الإحاطة بالمعارف الدينية، لا يوجد زى معين أو رمز بعينه يميز الشيوخ أو القادة الدينيين عن سائر الناس الحاضرين.



شكل (١ - ٢) : الدرس الدينى بمنزل أحد الشيوخ

وعلى الرغم من أن دعاة الدين المحليين ليسوا منتسبين لأحزاب سياسية معينة، إلا أنهم - من خلال المواعظ والخطب والجلسات الدينية - منخرطون ومندمجون فى النقاش والجدل العام حيث ينتقدون ويعارضون تدخل الحكومة المركزية فى حياة الناس. إن الأسلوب التلقائى وغير الرسمى الذى من خلاله يتفاعل الدعاة مع أعضاء الجماعة قد نجم عنه ظهور جماعات صغيرة معتدلة مهتمة بمناقشة الأمور الدينية ذات المضامين السياسية.



شكل (١ - ٢) : الشيخة بدوية

ومن المهم أن نذكر حقيقة هامة ألا وهى أن التعليم الدينى ليس مقصوراً على جنس بعينه. فقد عملت الشيخة بدوية، وهى سيدة مطلعة وتحظى باحترام أهل القرية،كمعلمة دين، إذ استخدمت منزلها - وبالتحديد صالة وإحدى الحجرات - ككُتّاب لتحفيظ القرآن وتدريسه. وهى، بذلك، تمثل تحدياً حقيقياً لمن يدعى بغير وجه حق أن المرأة المسلمة لا تشارك فى المجالات الدينية[٢٨] . فمنزلها كان بمثابة مركز جذب يجذب

إليها أطفال القرية الراغبين فى التعلم والالتحاق بالكُتّاب. علاوة على ذلك، كان الكبار وأولياء الأمور يذهبون لزيارتها وطلب نصيحتها ويستفسرون عن التعليم الدينى لأولادهم (انظر شكل ١-٣). ولم تكن الشيخة بدوية تمثل مخزونًا هائلا من المعلومات والروايات الشعبية وحسب، بل كانت وسيطًا اجتماعيًا ممتازًا من خلاله تحققت لى فرصة إجراء مقابلات مع النساء والأطفال بصورة مباشرة داخل الكُتّاب[٢٩].

ترتيب الكتاب

ينقسم هذا الكتاب إلى سبعة فصول تتضمن المقدمة والخاتمة . وخلال دفتى الكتاب تمت مناقشة الافتراضات الجوهرية لدى الناس والمتعلقة بالكون بما تتضمنه من تصورات الظاهر والباطن والقداسة والعمران والتدرج الهرمى والتبادل الرمزى والزمان والمكان والاتجاهات الجغرافية الأربعة وسائر التصورات الأخرى التى يتأسس عليها العالم. فمن أجل أن يتأسس الكون ، يجب أن يكون هناك مكان يمكن العيش فيه (سواء أكان ظاهرًا أم مستترًا)، ولابد أن توجد فيه كيانات وقوى، وزمن كونى، وأحداث، ورموز كونية تكشف عن الأبعاد الكامنة أو المستترة فى ذلك الكون. كما تم الكشف عن العلاقات الموجودة بين الظواهر والموضوعات والأحداث المتنوعة التى عرضتها الدراسة.

وعن طريق البدء بالعلاقات بين المكونات الظاهرة أو المادية الفيزيقية والاجتماعية للبيئة المحيطة، يسعى الفصل الثانى لتحديد الدلالات الكونية المتضمنة فى موقع القرية، والعمارة، والإيكولوجيا، والاقتصاد، والتاريخ الشفهى الذى يحمل مغزى دينيًا. كما تمت مناقشة فكرة الفلاحين عن الرأسمال الكونى المتضمنة فى تصور *الستر*، الغطاء الإلهى أو الدرع الكونى الواقى.

أما العلاقة الدينامية والتدرجية الهرمية بين المجالات المنظورة وغير المنظورة من الكون، وما يرتبط بها من أفكار حول السيادة والخضوع، فقد ناقشها الفصل الثالث

بالتفصيل. إن العلاقات الاجتماعية - وليس الكون وحسب - تكون مُدرّجة أو مقسمة ومنظمة هرميًا عبر ثنائية الظاهر والباطن السائدة. وهذه الثنائية توجد فى معية مع ثنائيات أخرى ذات مغزى مرتبطة بالعلاقات بين كل من الرجال والنساء، والخارج والداخل، والمنفتح والمغلق، والعام والخاص.

وتنعكس ثنائية الظاهر/الباطن ليس فقط فى الكون الكبير، أو العالم والمجتمع، بل أيضًا فى الكون الصغير أو الشخص، كما يتضح ذلك تفصيلا فى الفصل الرابع. فكما أن مبدأ التدرج الهرمى ينظم الكون برمته، فإنه كذلك ينظم الشخصية ككل. إن الأبعاد الشخصية والاجتماعية والكونية تنصهر معًا فى تصور الشخص من حيث هو تركيب رمزى وهرمى أبدعته الثقافة المصرية. لكن رؤية المصريين الكلية و الشمولية للذات أو الشخصية بأبعادها التدرجية الهرمية ليس من الضرورى أن ينجم عنها افتقار للاستقلالية أو عدم الشعور باستقلال الشخصية. إن الفلاحين المصريين يعملون على ربط المعلوم بالمجهول على عدة أصعدة مشتملة الكون أو العالم والمجتمع والشخص.

وكما أن مبدأ التدرج الهرمى ينظم الكون ككل والشخصية فى شموليتها، فإنه أيضًا يضع تميـيزًا للنوع أو الجنس داخل الكل الاجتماعى. فقد تكرس الاهتمام فى الفصل الخامس لمناقشة علاقة التدرج الهرمى داخل المفهوم الاجتماعى للجنس Gender متمثلة فى العلاقات بين الرجال - الرجال، والرجال - النساء ، والنساء - النساء. ومثل هذه العلاقات تنعكس فى عملية التنشئة الاجتماعية، وتبادل الهدايا، والشعائر الدينية، وفى الطقوس اليومية مثل الذّكر والزار. إن التبادل الرمزى يحتوى أبعادًا شخصية واجتماعية وكونية ويتعدى ظاهرة تبادل الهبات والهدايا بين البشر ليشمل تبادلاً مستمرًا للرموز المادية وغير المادية (الكلمات، الرقى أو التعويذات ، الصلوات) بين الناس والكائنات غير المنظورة. ومثل هذه الكائنات والقوى غير المنظورة تستثير الخيال أو المعرفة التخيلية التى من الممكن أن تتعدى حدود الخبرة أو التجربة الدينية المألوفة.

إن القرويين المصريين لا ينظرون إلى العالم المنظور والمحسوس على أنه العالم الوحيد الذى يختبرون حياتهم فيه، بل لديهم - كما سنرى فى الفصل السادس - عوالم

خيالية غير مرئية متعددة يبزغ منها عوالم ممكنة كثيرة. وفى الواقع ، فإن فكرة اللامنظور **invisibility** ، والتصورات المرتبطة بها مثل الروح أو الروحية ، تعزز إمكانية تحقيق تجربة دينية وثقافية متكاملة. وفى هذا الفصل ، نفند النموذج الغربى السائد عن الحداثة من خلال توضيح كيف أن القرويين المصريين لديهم نموذج خاص بهم عن الحداثة العلمانية التى لا ترفض أو تنكر التوجهات الدينية . إن تصورات الفلاحين ومعتقداتهم التى تدور حول العالم الدنيوى، وعالم القبر أو البرزخ، والعالم الآخر، تؤلف نسيجًا متكاملاً وتشكل رؤية كونية شمولية واحدة. فالتصورات والمعتقدات الدينية ليست مجرد *أجزاء فى هذه العوالم أو الأكوان، بل إنها بالفعل تصنع تلك الأكوان.* لكن هذه الرؤية الكونية الشمولية تواجه تحديًا خطيراً متمثلا فى اختراق وانتشار العولمة والنزعة العلمانية الدنيوية التى يُنظر إلى نتائجها السلبية على أنها رموز للفساد فى الكون مؤدية فى النهاية إلى فناء هذا العالم والذى سوف يتبعه عالم آخر لا توجد فيه أشياء فاسدة أو مستترة أو خفية.

والخلاصة هى أن هذا الكتاب يسعى نحو تحديد علاقة الترابط بين تصورات الناس عن الشخص والمجتمع والعالم داخل الإطار العام لنسق المعتقدات الكونية الخاصة بهم. إنها الثنائيات الدينامية الهرمية : المنظور/غير المنظور، البائن/الخفى أو الظاهر/الباطن، التى يمكن من خلالها فهم سيناريوهات العام والخاص بالمجتمع القروى المصرى. إن التصور الشعبى المصرى للكون يتسق فى كثير من أبعاده الهامة مع النسق التصورى الدينى (الإسلامى) السائد. وهذه الرؤية الكونية الشاملة قد حافظ عليها كل من رجال الدين والعامة من الشعب فى مواجهتهم للفساد الذى جلبته النزعات العلمانية المادية والعولمة. والخلاصة هى أن مستقبل التصور الشعبى للكون ليس مرتبطًا بصورة خالصة بالشأن المحلى، بل يرتبط بمستقبل التراث والدين فى مصر ككل.

الهوامش

(١) مارست التصورات الشعبية للكون أو رؤى العالم عند الفلاحين تأثيراً كبيراً على الشعراء والروائيين الذى قدموا صوراً عبقرية لحياة الريف المصرى. ويتضح هذا التأثير بصورة علنية وضمنية، على سبيل المثال، فى أعمال عبد الرحمن الشرقاوى، ويوسف إدريس، وعبد الحكيم قاسم. ففى تقديمه للنسخة المترجمة لرواية الأرض لعبد الرحمن الشرقاوى [القاهرة: دار الكاتب العربى، ١٩٥٤] والتى ترجمها إلى الإنجليزية ديسموند ستيوارت Desmond Stewart، [London: Saqi Books, 1990·]، يقول روبن اوستل Robin Ostle (pp. x-xi) أنه فى «جيل الشرقاوى ويوسف ادريس صُوِّر العالم من منظور الفلاحين أنفسهم». وبالمثل ، فى تقديمه للترجمة الإنجليزية لقصة عبد الحكيم قاسم «أيام الإنسان السبع»، التى ترجمها نورمنت بيل Norment Bell (Evanston, IL: Northwestern Univ. Press, 1996)، يقول أحمد عبد المعطى حجازى إن «قاسم لديه ولاء لتجربته ولتصوراته فى تفاصيلها الدقيقة. ففى رأيه القرية هى رأسمال العالم. وكل شىء يراه يُقاس بمقاييسها، وكل شىء يكتبه ينبع من حياتها...إن لغة قاسم الشعرية تمتزج بالنثر بصورة تجعل الرواية تأخذ طابع الأدب الشعبى الأصيل» . كما أنه يثنى على الأسلوب المتميز لمؤلف الرواية فى وصفه:

> «صورة القرية، ووجوه أهلها، سماتهم المميزة، تعبيراتهم المتفردة، المحبون والبيوت التى يعيشون فيها، وأطفالهم، وحيواناتهم، وممتلكاتهم؛ الحقول المحيطة بالقرية، النخيل والصفصاف، والسواقى، والحوارى والأذقة، والأعياد والاحتفالات، الحب والوجدان اللذان يربطان الناس معاً، والنزاع والحقد اللذان يفرقانهم؛ المنزل والحظيرة، المسجد، والمقابر، ذبح الحيوان، وخبز الخبز، الرابطة بين الزوج والزوجة، العلاقات بين زوجات رجل ما، فض بكارة العذراء ممثلة الجسم، النهار فى القرية، والليل فى القرية، المندرة والقهوة، الأفراح والمآتم، الفقر المدقع والروح التى لا تقهر ؛ كيف تشرق الشمس وتتراجع الظلال، ولهيب القيالة، وسدول الليل؛ الصرخات والهمسات، والأصوات والصدى، وغلظة ولين الرجال، وبؤس النساء وفرحتهم البسيطة العابرة؛ تعب النهار، ونشوة الذكر، والأحلام برحلة لمولد سيدى أحمد البدوى».

(٢) الدراسات التى تعالج التصورات الكونية لدى شعوب الشرق الأوسط شحيحة وتكاد تكون منعدمة. وعندما ننظر فى الدراسات الإثنوجرافية الثرية والمؤسسة جيداً ، التى تتناول رؤى العالم والتصورات الكونية فى مجتمعات مختلفة فى أماكن متنوعة من العالم (Howell 1989 ; Goodenough 1986 ; Barth 1987)

Ohnuki-Tierney 1968, 1969, 1972; Kluckhohn 1949; Kierman 1981; Kearney 1984; Traube 1986 ; Redifeld 1941, 1960, 1968; وغيرهم) ، نرى أنه لا توجد دراسة جادة وجوهرية عن التصورات الكونية لدى شعوب الشرق الأوسط أو لدى الشعب المصرى على وجه التحديد.

(٣) التراث ، كما يذهب شيلز(1981,12) Shils هو «أى شىء يمكن ان ينتقل من الماضى إلى الحاضر». وفى موضع آخر ، يؤكد شيلز على أن التراث «يشمل الموضوعات المادية، المعتقدات المتعلقة بكل أنواع الأشياء، صور الأشخاص والأحداث، الممارسات والمؤسسات. كما يشمل الأبنية، التماثيل، التصوير الطبيعى، النحت، الرسم، الكتب، الأدوات، الآلات. ويشمل كل ما يملكه مجتمع ما فى زمن بعينه، والذى كان موجوداً من قبل عندما جاء إليه المالكون الحاليون، والذى هو ليس مجرد نتاج العمليات الفيزيقية الطبيعية أو نتاج الحاجة الفيزيولوجية البيئية الملحة»(1981,12). وينتقد شيلز ، بأسف شديد ، الطريقة التى أُهمل بها التراث ، قائلا «إذا قرأنا تحليلاً ما لعالم اجتماع معاصر عما حدث فى موقف بعينه، فإننا نجد "الاهتمام" الشديد بالمشاركين، حيث تُذكر مخاوفهم اللاعقلانية، ورغبتهم فى الحصول على القوة .كما أن التضامن الداخلى للجماعة يُفسر بالتوحد الفج غير الرشيد أو باهتمامات معينة، وبالإضافة الى ذلك تُذكر استراتيجيات قادة الجماعات المعنية. لكن من النادر ان يُذكر التراث أو أن له علاقة بالأشياء الهامة. فعلماء الاجتماع الواقعيون لا يذكرون التراث » (1981, 7) . ويشير شيلز إلى أن العلماء العاملين بالعلوم الاجتماعية «يتجنبون المواجهة مع التراث ومع اسقاطهم له من خططهم التفسيرية باللجوء إلى "العوامل التاريخية" يعالجون التراث على أنه نوع من الرواسب، ونوع من الإزعاج الفكرى الذى يجب أن يُنحى جانبًا» (1981,8) .

(٤) كما حدث، على سبيل المثال، فى حالة تكوين الحركات الإسلامية من القاع فى منتصف السبعينيات.

(٥) إن المسلمات أو الافتراضات الكونية تشير إلى «العلاقات النموذجية التى يتأسس الكون طبقا لها» (Rappaport 1999, 264). وبالرغم من أن هذه الافتراضات لاتتطابق مع "القيم"، إلا أن «القيم يمكن أن تكون مُتضمنة فيها، أو تستلزمها، أو حتى تعمل كنظريات لها » (Rappaport 1999, 264) . ولقد ميز ردفيلد بين التصور الكونى أو علم الكون Cosmology ورؤية العالم Worldview. ويقول إن رؤى العالم تتشكل بواسطة الشعب أو الأغلبية العظمى من الناس، بينما التصورات الكونية يؤسسها وينقحها النخبة أو صفوة المجتمع (Redfield 1960, 91; 1968,88) ومن أجل أن يؤكد على هذا التمييز يقول ردفيلد (1968,89) «إن الهوة بين رؤية العالم عند الإنسان العادى والتصور الكونى العلمى عظيمة جداً». ويرتبط هذا التمييز بالثنائية المحورية التى يقيمها ردفيلد بين التراث الصغير، المميز للعامة من الناس أو الشعب، والتراث الكبير الذى ينتمى للمفكرين المتأملين (Redfield 1960, 41-42). لكن هذا التمييز الذى وضعه ردفيلد لا يبدو كافيًا أو مقنعًا. وبالإشارة إلى المجتمع المصرى، على سبيل المثال، نجد أن المفكرين يقاسمون الشعب أو العامة من الناس القيم والتصورات الكونية المشتركة، مع أنهم يمكن أن يرفضوا أو ينقحوا بعضها.

(٦) إن الفلاحين أو القرويين المصريين يمثلون أغلبية سكان مصر. لكن الدراسات الأنثروبولوجية المهتمة بهم أقل بكثير من تلك الدراسات المهتمة بجماعات أخرى. ففى دراسته الموسومة «الأنثروبولوجيا فى مصر» يقول هبكنز Hopkins «كان هناك على مر السنين اهتمام بجماعتين هامشيتين، النوبيون بجوار أسوان والبدو بالساحل الشمالى الغربى من شبه جزيرة سيناء » (Hopkins1998 a, 50).

(٧) من أجل المزيد حول مناقشة مصطلح «فلاح» ، انظر الفصل الثاني.

(٨) في القرن السابع عشر قدم المفكرون الحضريون صوراً اجتماعية وتاريخية نمطية مضللة تحمل في طياتها تعصباً واضحاً ضده . (Baer 1982, 13-20) .

(٩) «لقد كان الفلاح في الخيال العلمي في حقبة ما بعد الاستعمار شخصاً يتسم بنوع غريب من الحضور » (Mitchell 1990,29). ويقدم ميتشل نقداً حاداً للكتابات العنصرية المضللة حول الفلاحين المصريين والتي قدمها كرتشفيلد Critchfield، وعيروط Arout، ولو بون Le Bone. إن الصور الاجتماعية والتاريخية المضللة عن الفلاحين قد انعكست في الإعلام المصري وفي كتابات بعض النخبة من المفكرين. وتشير أبو اللغد (Abu - Lughod 1998 a) إلى أن الصور التي ابتكرها موظفو الدولة والنخبة التي تعيش في الحضر، بما فيهم كتاب التليفزيون والكتب المدرسية، والتي تصور القرويين المصريين على أنهم جهلة ومتخلفون هي صور عارية من الصحة (el - Aswad 2000 a) . وانظر فريد لاوسون (Fred Lawson 1981, 131 - 53) الذي يميز بين ثورات الفلاحين وثورات الصناع الحرفيين في مجتمع الريف المصري في الفترة بين ١٨٢٠ و١٨٢٤.

(١٠) وبصورة مشابهة ، يقول مايفيلد Mayfield، مستعيناً باقتباس من خبير مصري «كقاعدة، لا يمكن حث الفلاحين على الإسراع في تبني أساليب جديدة لعمل أو إنجاز الأشياء» ,Mayfield 1971) (180 . والخلاصة التي توصل إليها عيروط ، والتي تذكرنا بنظرية ليفي بريل عن العقلية البدائية ، يمكن إيجازها فيما يلي:«الحقيقة هي أن الفلاح لا يفكر خارج اللحظة الحالية الراهنة. وباستثناء الحاضر، لا يوجد أي تأثير للزمن والمكان في عقله لأنهما لا يعنيان أي شيء له. فهو يشبه البدائي أو الطفل، إذ إن عقله يكون محكوماً بالأشياء التي يفعلها ويشعر بها. وهو ينظر إلى الأسباب والنتائج في ظاهرها وليس في شكلها العقلاني الرشيد» (Arout 1963, 141) ومثل هذه الأحكام الباطلة غير المتسقة تفتقر إلى أي دليل مادي.

(١١) يقول بيرك (Burke 1991, 24) « إن أدبيات التاريخ تؤكد على صفة عدم ثورية الفلاحين في الشرق الأوسط، وتجزم بقدرية الفلاحين واستبداد الحكومات والملاك المفسدين. كما أن تحيز الصفوة حول طبيعة المجتمعات الإسلامية في كثير من المصادر والصور النمطية يفسر إلى حد كبير مثل هذه الرؤية». لكن الحكم بأن الفلاحين المصريين سلبيون سياسيًا قد فنده العلماء ودحضوه (Goldberg 1992; Brown 1990; Baer 1962, 1986 ; Schulze 1991) حين قدموا أمثلة ونماذج متعددة عن ثورات الفلاحين وانتفاضاتهم ضد الحكومة على مدى الفترات من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين. وعلى سبيل المثال، على مدى شهرين – من مارس إلى أبريل عام ١٩١٩– اختبرت مصر «واحدة من أكبر الثورات في تاريخها بل وفي القرن العشرين. والمعاصرون لها رأوا فيها أهمية دولية لأنها كانت نتاج ثلاثين عامًا من الهيمنة الأوروبية وأن نتائجها سيكون لها تأثير عظيم على كل الإمبراطوريات الاستعمارية الغربية. وبالنسبة لنا ، فإنها تمثل ظهور الليبرالية المصرية وتكوين الدولة الحديثة » (1992,261 .(Goldberg

(١٢) انظر، على سبيل المثال، تريمنجهام (Trimingham (1965, 1968 ؛ فون جرينباوم von Grunebaum (1955)؛ أنطون (Antoun (1968 ؛ جيرتز (Geertz (1968 ؛ جيلنر Gellner (1969)؛ الزين (el-Zein (1977 .

(١٣) إذا كان الإسلام الأصولى يشير إلى التعاليم والمبادئ المذكورة فى القرآن وتراث السنة النبوية كما يفسرها علماء الدين، فإن التعليم والشعائر أو الممارسات (مشتملة الأركان الخمسة : الشهادتان ، الصلوات الخمس ، الزكاة، صوم رمضان ، الحج) يحافظ عليها المسلمون بغض النظر عن تعليمهم ووظائفهم.

(١٤) تذهب زيجال (Zeghal (1999,372 إلى أنه «من خلال سيطرة الدولة على الدين، دفع النظام الناصرى العلماء نحو الخضوع السياسى التام فى الستينيات من القرن الماضى، لكنه، فى نفس الوقت، قدم لهم الوسيلة للظهور السياسى فى السبعينيات من نفس القرن».

(١٥) فى تناولها لنفس الموضوع تقول أبو زهرة (Abu - Zahra (1997, xii أن «الافتراض الذاهب إلى أن الشخص العادى لا يستطيع أن يربط ممارساته بالتراث الإسلامى، والنص الاسلامى غير المتاح للإنسان العادى يمنع ويعرقل بحث ومقارنة الأساليب المختلفة التى يربط بها الناس ممارساتهم بالتراث الإسلامى فى مجتمعات إسلامية متنوعة ومختلفة» .

(١٦) لمزيد من المعلومات حول هذه النقطة، انظر الأسود (el-Aswad (1988, 1994 .

(١٧) للتعرف على المزيد من النقد الموجه إلى نظرية فيبر Weber عن الإسلام، انظر B. Turner (1974) ؛ انظر أيضًا دراسة جران (1979) Gran التى يؤكد فيها على الجذور الإسلامية للرأسمالية.

(١٨) فيما يتعلق بمشكلة تشويه الغرب لصورة الآخر (الشرقى أو الإسلامى)، انظر إدوارد سعيد Ed-ward Said (1979, 1981)، وبرنارد لويس (Bernard Lewis (1966 .

(١٩) للتعرف على التصور الإسلامى الأصولى للكون، انظر بيركهالتر (Burkhalter (1985 ؛ هاينن (Heinen (1982؛ ايزوتسو (Izuts (1964 ؛ نصر (Nasr (1989 ؛ نيتون (Netton (1960 ؛ رحمن (Rahman (1960؛ وان مهد نور واد داو د (Wan Mohd Nor Daud (1989.

(٢٠) وعلى سبيل المثال، الشيخ الراحل محمد متولى الشعراوى، الوزير الأسبق لوزارة الأوقاف بمصر والعالم المرموق واسع الصيت، هو نموذج جيد لعالم الدين الذى نشر سلسلة من الكتب صغيرة الحجم من خلال مطبعة أخبار اليوم. بعض هذه الكتب تعالج موضوعات مثل الغيب (١٩٩٠)، السحر والحسد (١٩٩٠)، القضاء والقدر (١٩٨٩)، ونهاية العالم (١٩٩٠).

(٢١) تصور الغيب، غير المعلوم وغير المنظور، والإيمان به ، يعد مبدأ جوهريًا فى اللاهوت الإسلامى، وله تأثير كبير على الحياة اليومية للمسلمين.

(٢٢)يميل علماء الغرب نحو التشكك فى صدق الأبعاد الخفية أو غير المنظورة والسحرية من التجربة أو الخبرة اليومية بينما هم فى الواقع يثبتونها ويؤكدونها. إدوارد لين ، مثلا، يخبرنا أنه فى مصر حضر وشهد نوعًا معينًا من قراءة «مرآة الحبر السحرية»، حيث كان الساحر يسأل صبيًا صغيرًا أن يصف ما يراه فى الحبر. وبعد أن شاهد عدة محولات، يقول لين، مشيرًا إلى الساحر:

> «خاطبنى (الساحر) وسألنى إذا كنت أرغب فى أن أسأل الصبى أن يرى أى شخص غائب أو ميت. وقد حددت اسم لورد نيلسون، الذى لم يسمع عنه الطفل بكل تأكيد...التفت الساحر وسأل الصبى أن يرى السلطان-"سيدى يحييك ويرغب

في أن تجلب اللورد نيلسون: هيا أحضره أمام عيني حتي يمكن أن أراه بسرعة."
ولقد قال الصبي نفس العبارات، وبعد ذلك وفي التو أضاف "رسول ذهب، ثم عاد وأحضر معه رجلاً يرتدي حلة سوداء من الملابس الأوروبية: الرجل قد فقد ذراعه الأيسر". توقف (الصبي) دقيقة أو دقيقتين ناظراً في الحبر بصورة أكثر تركيزاً وقرباً ثم قال "لا إنه لم يفقد ذراعة الايسر، بل يضعه على صدره". وهذا التصحيح جعل من وصفه أكثر إثارة مما لو لم يذكره، لأن لورد نيلسون قد أسند أكمامه الفارغة إلى صدر معطفه. لكن الذي فقده كان ذراعه الأيمن. ودون أن أبوح بشكوكي في أن الصبي قد أخطأ، سألت الساحر ما إذا كانت الاشياء أو الموضوعات تظهر في المرآة كما لو كانت بالفعل أمام العين أم كما لو كانت في زجاج المرآة التي تجعل الأيمن يبدو أيسر. وقد أجاب أنها تظهر كما لو كانت في المرآة. وهذا القول جعل وصف الصبي صحيحاً لا خطأ فيه»
(Lane 1966, 252-53)

وبالرغم من هذه الوثيقة الدامغة، نجد أن معتقدات شعوب الشرق الأوسط في القوى الإعجازية قد وصمت بالتخلف والغرابة. لكن يحب أن نذكر «التزايد المستمر في برامج التليفزون بالولايات المتحدة الأمريكية التي تحل فيها الملائكة والكائنات ما فوق الطبيعية مشكلات اجتماعية وحتى فردية شخصية، في الوقت الذي تدعى فيه أنها مجتمع عقلاني رشيد قائم على المعرفة العلمية والتكنولوجية » (Dirlik 2000,4) .

(٢٣) وطبقًا لرأى اورتنر (Ortner (1989, 129 «يميل قلب جيرتز نحو "روح" الثقافة أكثر من ميله نحو "رؤية العالم"، ونحو الأبعاد الوجدانية والأسلوبية أكثر من الأبعاد المعرفية».

(٢٤) من المهم ان نذكر هنا أن «جريجوري باتسون هو أحد الأنثربولوجيين النادرين الذى رأوا بوضوح ضرورة تنظيم هرم من الترتيبات أو المستويات» (Dumont 1986, 23)

(٢٥) تصورات الظاهر والباطن أو الغيب والشهادة تؤلف مجالا لا يمكن فصله عن الحياة اليومية للقرويين المصريين (el -Aswad 1987, 1988, 1993, 1994, 1997, 2001 a, b, 2002a, b) ونجدها أيضًا قد انعكست في الأدب الشعبي مثل قصص ألف ليلة وليلة التي تشمل « أربعة أنواع من الحكايات الشعبية: الحكايات الخرافية، حكايات الجن، الحكايات العاطفية والحكايات الكونية والتاريخية..إن الخاصية الجوهرية لتلك الحكايات تكمن في نجاحها في أن تغزل داخليًا ما هو إعجازي وغير طبيعي وعجيب في نسيج الحياة اليومية. فالحيوانات تتخاطب وتقدم دروسًا في الفلسفة الأخلاقية، ويتعاون أو يتصارع الرجال والنساء مع الأرواح والشياطين، ويغيرون، مثلهم، أنفسهم أو أي شخص آخر إلى أي شكل يريدون. كما أن الناس المتواضعين يعيشون حياة مملوءة بالأحداث والمفاجآت» (Haddawy 1992, xiv) ويقرأ الفرد في ألف ليلة وليلة حكايات تتعامل مع المجالات المنظورة وغير المنظورة مثل قصة «التاجر والجني»، «الصياد والجني »، « الحاسد والمحسود»، «الملك المسحور» (Haddawy 1992). ومن الجدير بالذكر أن الأنثروبولوجيين وجدوا أفكارًا متشابهة تؤلف جزءًا من الواقع التجريبي في مجتمعات مختلفة ، إذ يشير جاكسون في دراسة هامة له أن:

«التجارب التى نميل إلى اعتبارها منتمية إلى اللاشعور، وهى منطقة سحيقة فى أعماق العقل، ينظر إليها فى كثير من المجتمعات السابقة على الأدب على أنها تنتمى إلى المجهول، وهو مكان غامض ومبهم. ومن ثمة، نجد فى بولينيزيا أن عالم النور .يقابله الظلام ..وبالنسبة لكورانكو ، فى شمال شرق سيراليون ، نجد أن التقابل بين النهار والظلام يوحى بتمييز آخر أعمق بين السلطة العلمانية والقوة "البرية الوحشية" ... وفى وسط أستراليا، فإن التقابل بين عالم اليقظة وعالم الاحلام يستحضر التمييز بين العالم الظاهر المنظور المنتمى للوجود اليومى المألوف والعالم المستتر الكامن المنتمى لعالم الحلم أو الأحلام التى نبعت منه الحياة وإليه أيضًا تعود.. لكن لا يوجد تمييز واحد بين تلك التمييزات يشير إلى أن مجالات الظلام أو البرية أو الحلم هى العالم الآخر أو الإعجازى مافوق الطبيعى. بل على العكس ، كلها عوالم تدخل تجربة عالم الحياة المعيش ، عوالم لا تُستحضر بصورة اعتيادية إلى الشعور بل هى جزء متكامل من الواقع التجريبى الإمبيريقى » .(Jackson 1996, 14 - 15)

(٢٦) الموضوعات السياسية المرتبطة بالمؤامرات والمنظمات السرية فى الشرق الأوسط، بالرغم من أنها ليست المحور الأساسى فى هذه الدراسة، يمكن أن تدرس وتفهم بصورة أفضل من خلال الإشارة إلى تصور اللامنظور والحجب أو السرية.

(٢٧) انظر دراسة جافنى (1994) Gaffny التى يناقش فيها مغزى الدروس الدينية التى يقدمها الدعاة فى صعيد مصر. كما أن أنطون (1993) Antoun يقدم دراسة حالة تناقش الدروس الدينية فى الأردن.

(٢٨) دور النساء فى التعليم الدينى لم يحظ بالاهتمام الكافى من قبل العلماء والدارسين. ونفس الملاحظة نجدها فى مجال الفولكلور، إذ يقول الشامى (El-Shamy (1999,13 : حتى عهد قريب جداً لم يعط الجامعون، باستثناء عدد قليل، الاهتمام الكافى *للنساء* من حيث هن مصدر *للحكايات العربية*». انظرأيضا دراسة الشامى (1980) .

(٢٩) تميزت الشيخة بدوية بذاكرة حافظة قوية ساعدتها ليس فقط على تقديم النصيحة فى الأمور اليومية، بل أيضًا على المشاركة فى سباق «حفظ القرآن» وهو سباق محلى غير رسمى كانت غالبًا ما تفوز به. وطبقًا لهذا السباق يتنافس شخصان، عادة من الرجال (لكن كان يسمح بمشاركة الشيخة)، إذ يقوم الشخص الثانى بتلاوة آيات من القرآن بشرط أن يبدأ مباشرة من آخر كلمة ينتهى عندها المنافس الأول. ونفس الشرط يطبق على الشخص الأول الذى يجب عليه بدوره أن يقوم بتلاوة آيات من القرآن بادئًا من آخر كلمة يقف عندها الشخص الثانى.

الفصل الثانى

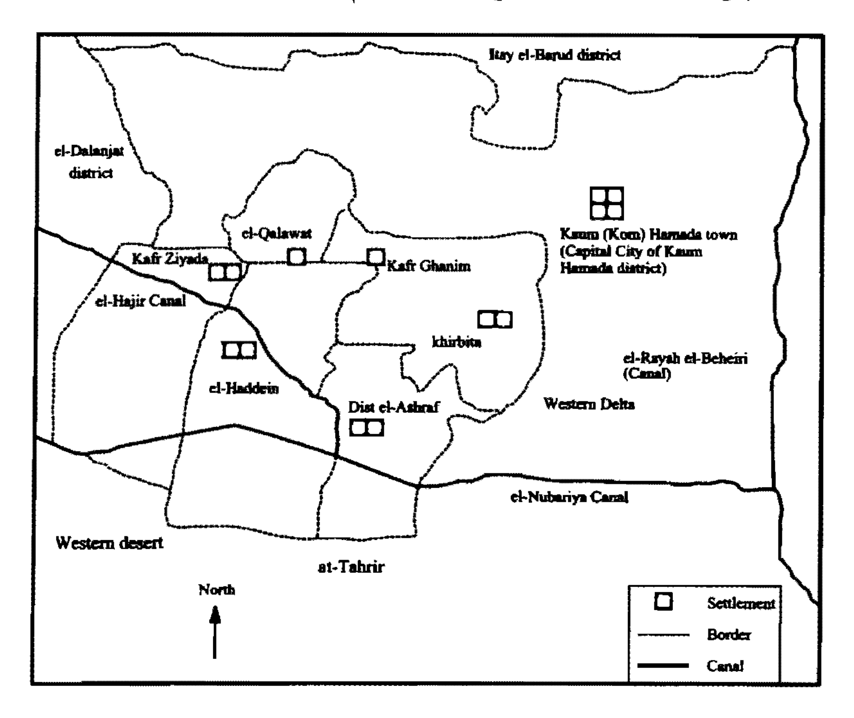
القرية فى سياق اجتماعى كونى

نعرض فيما يلى تقريرًا وصفيًا للتصورات التى كونها القرويون المصريون أنفسهم عن العالم، والبيئة الحالية التى يعيشون فيها، وهى تصورات نُسجت فيها الأبعاد الدينية والكونية فى نسيج واحد فريد. هذه التصورات تضفى المعنى على تاريخ القرية ووحداتها الاجتماعية وتكوينها الطبيعى الفيزيقى وحياتها الاقتصادية. كما أنها تضفى المعنى على أسماء الوحدات الاجتماعية أو القرى المجاورة. إن ما هو ظاهر أو منظور أو فيزيقى ومادى يمكن فهمه من خلال توضيح علاقته بغير المنظور أو الخيالى الذى يمثل شيئًا ما وراء الواقع الطبيعى الفيزيقى أو المادى.

الموقع

تقع قرية الحدين - مكان الدراسة - بمحافظة البحيرة غرب الدلتا بمصر(انظر الخريطة فى أول الكتاب). وتقدر المسافة بين القرية ومدينة كوم حمادة (عاصمة مركز كوم حمادة) بحوالى تسعة كيلومترات. وتقع الحدين على مسافة حوالى ١٤٠ كيلو مترًا شمال غرب القاهرة. وعلى مستوى الإدارة المحلية تعد القرية واحدة من ثمانى قرى تؤلف معًا وحدة محلية عاصمتها قرية دست الأشراف. وتحيط بالحدين أربع قرى: من الشرق قرية خربتا، ومن الجنوب الشرقى قرية دست الأشراف ، ومن الشمال الشرقى قرية القلاوات؛ ومن الشمال قرية كفر زيادة [١] (انظر شكل ٢-١). كان عدد سكان

قرية الحدين ٨٦٤٤ نسمة عام ١٩٧٦، لكنه وصل إلى ١٨٫٢٣٨ نسمة عام ١٩٨٦ بزيادة تصل إلى أكثر من الضعف فى عشرة أعوام [٢].



شكل ٢ – ١ : حدود قرية الحدين

تقع مدينة طنطا – عاصمة محافظة الغربية – على مسافة حوالى خمسين كيلو متراً شرق قرية الحدين. وتعد مدينة طنطا أكبر وأنشط مركز تجارى بالمنطقة. كما أنها مدينة تتسم بدلالة دينية ذات مغزى عظيم لكونها موطن ضريح ومسجد الولى المسلم (والبطل الشعبى) ذائع الصيت والشهرة الشيخ السيد البدوى، أحد الأقطاب المعظمين من قبل الأمة والعالم الإسلامى. وكثيراً ما تتردد الأغانى الشعبية التى تكثر من المديح للسيد البدوى. وهذه الأغانى متاحة على شرائط الكاسيت . ويذهب الفلاحون إلى طنطا لزيارة شيخ العرب السيد البدوى ولشراء المستلزمات والبضائع وأيضًا «الحمص والحلاوة» التى تشتهر بها المدينة. ويشترى أصحاب المحلات بالقرية بضائع الجملة من

المدينة، كما أن الخُطّاب يذهبون إليها لشراء الذهب والأثاث . ومن الناحية التعليمية، توجد بالمدينة جامعة طنطا، وهى جامعة إقليمية شهيرة أُنشئت فى الستينيات من القرن الماضى، وتجذب إليها أعداداً غفيرة من الطلاب من الدلتا وأماكن أخرى بمصر.

ويجب أن نذكر هنا فى إيجاز لموضوع يتعلق بالشمال والجنوب، بالرغم من أنه لا يشكل موضع الاهتمام الرئيسى فى هذه الدراسة. فالمجتمعات القروية بالدلتا (التى يشار إليها بمصر السفلى أو الشمال) والوادى (أو مصر العليا أو الجنوب) تشترك فى ثقافة قومية، بالرغم من وجود اختلافات . وهذه الاختلافات – التى لم يهتم بها العاملون بالعلوم الاجتماعية – قد تأسست تاريخيًا وسياسيًا وتشكلت فى مقولة أو صفة البحرى أو البحيرى التى تعنى محليًا البحر (بالإشارة إلى البحر المتوسط بشمال مصر) أو الشمال، والصعيد أو الصعيدى، الذى يعنى مصر العليا أو صعيد مصر. وعبر التاريخ ، عانى صعيد مصر من الإهمال الاجتماعى والاقتصادى مقارنة بمصر الدنيا، التى تعرضت نتيجة خصائصها الجغرافية (وبصفة خاصة دلتا النيل) وقربها من الطرق المائية الهامة ، لتأثيرات الحضارات الشرقية (الآسيوية) والغربية (الأوروبية) (el- Aswad 2002 C) . وبالرغم من أنه تم حديثًا القيام بمشروعات قومية هامة فى الصعيد مثل مصانع قصب السكر والسد العالى والجامعات ، نجد أنه لايزال صعيد مصر متخلفًا من حيث التنمية الاقتصادية، والدخل الفردى، والتعليم، والترفيه، والصحة، والصرف الصحى، والكهرباء وخدمات المجتمع الأخرى[٣] . وعلى عكس تربة الدلتا الغنية عالية الخصوبة، فإن الظروف البيئية والإيكولوجية الجافة والقاسية بصعيد مصر تعرقل عملية التنمية به. كما أن الصعيد لا يزال موطن الجماعات الاجتماعية القبلية المهمشة والتى تتصف بالتحفظ والتمسك بالتقاليد بصورة تفوق نسبيًا سكان الدلتا. وبسبب موقعه البعيد عن المركز السياسى، فإن الصعى دأصبح مكانًا للجماعات الإسلامية النشطة والمدفوعة نحو مقاومة السيطرة المركزية للدولة. وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أن الفلاحين المنتمين للوجهين البحرى والقبلى يكونون عرضة للنكت التى يطلقها الحضر والنخبة، نجد أن الصعايدة على وجه الخصوص أكثرهم استهدافًا. لكنهم – أى الصعايدة – معروفون بالتسامح ويظهرون حسًا عظيمًا بالمزاح.

إن التقسيم بين مصر الدنيا (الشمال) ومصر العليا (الجنوب) هو تقسيم يرجع إلى عصور سحيقة، لكن مينا – فى الألفية الرابعة قبل الميلاد – كان يقوم بتوحيدهما فى مملكة مصرية واحدة. « «مما لا شك فيه أن مصر الدنيا قد سيطرت على الوادى بعلو شأن حضارتها وتفوقها»[٤] (el-Aswad 1972, 104) إن تصور الكون عند قدماء المصريين بما فى ذلك أسطورة أوزيريس وإيزيس قد تم توظيفه لدعم مثل هذا التقسيم[٥]. فالتقابل بين مصر العليا ومصر السفلى، التى جعلت منه الطبيعة متضمنا الأختلاف والتكامل، انعكس فى التنافس الأسطورى بين الإخوة المتحاربين الذى كان ضروريًا لحياة الكون أو العالم وتوازنه. «فملوك الشمال، الذين أبقوا على التراث، كانوا يطلقون على أنفسهم ورثة وأتباع حورس، ابن إيزيس... وملوك مصر العليا اعتبروا أنفسهم ورثة ست Seth..وقد استمر ست على أنه إله، وإن كان ثانويًا، عبر تاريخ الحضارة المصرية (Moret 1972, 103) . وقد كان حورس يُصور على أنه صقر وعمل كإله أو رمز مقدس لإله الدلتا، بينما كان يُصور ست – أخو أوزيريس – على أنه كلب صيد (سَلوقى) أو آكل النمل وظل يُستخدم كرمز لإله مصر العليا (Ions 1968; Moret 1972) .

التاريخ الشفهى والمغزى الدينى

إن التاريخ جزء من كل أعظم وأشمل والذى يحتوى معانى دينية وكونية وإيكولوجية واجتماعية والذى يُستخدم فى نفس الوقت لإضفاء المغزى على الحاضر، وتعريف الهوية، وتسمية مواقع محلية معينة. ومن حيث هو مصدر للتجربة المحلية يقدم التاريخ الشفهى معرفة ذات مضمون واسع من خلالها يصبح الناس على وعى بالتغيرات التى حدثت فى المكان والزمن. ويتولد بالقرية شعور قوى بالمحلية التى تنبع هويتها من الأحداث التاريخية المشتركة والمشاعر الجمعية وعلاقات الوجه بالوجه. ويقدم القرويون نوعين من التأويلات لاسم قرية الحدين: أحدهما إيكولوجى (سوف نناقشه لاحقًا)، والآخر تأويل تاريخى يلقى الضوء على التكوين الخيالى لتاريخ أهل القرية

وتاريخ القرى المجاورة. ومع أن التفسيرات التاريخية الشفهية تختلف من شخص لآخر، فإنها جميعًا تشترك فى خاصية علاقتها بأحداث ذات مغزى وقعت فى الماضى. إن الاهتمام الجوهرى هنا يكون منصبًا على رؤية الناس أنفسهم لتاريخهم وتكوينه بصورة أكثر من الاهتمام بدقة التفاصيل وصدقها. ولذلك فإن كلاً من التاريخ والجغرافيا يتشابكان فى نسيج واحد عبر أحداث يراها الناس على أنها ذات معنى بسبب أن التاريخ الحقيقى بالنسبة لهم يبدأ بقدوم الإيمان الدينى (الإسلام) الذى قبله كان يعيش الناس فى الجاهلية. يعنى اسم (الحدين) – طبقا للتفسيرات المحلية – «حدّان» أو « حدين» يفصلان بين أهل الإيمان وأهل الشرك. وهذا الاسم (الحدين) يصبح مقنعًا عندما ننظر إليه داخل السياق التاريخى الذى حصلت فيه القرى المجاورة، كما توحى الروايات الشفهية – مثل كفر زيادة، ودست الأشراف، وخربتا، وبيبان – على أسمائها.

فداخل السياق التاريخى والكونى للإسلام، تخبرنا الروايات المحلية، المدعومة بالتفسيرات التاريخية التى يقدمها المتعلمون بالقرية، أن قائدًا عربيًا (الإشارة هنا إلى عمرو بن العاص)(٦) استولى على مصر فى إطار مهمة مقدسة وهى نشر الإسلام فى جميع أنحاء العالم(٧). وبعد فترة من دخوله مصر ، تقدم هذا القائد العربى شمالا نحو الإسكندرية. وفى طريقه، حطم مركز مقاومة قويًا والذى أصبح يُعرف فيما بعد باسم خربتها أو خربتا. إن الكلمة الشعبية الدارجة خربتها (من الجذر خ ر ب) تعنى الخراب والدمار. ويوجد فى خربتا مسجد أو جامع أبو الهول الذى أخذ تسميته من اسم محارب مسلم استشهد فى أحد المعارك هناك وأصبح شخصية ملحمية بعد موته. إن اسم «أبو الهول» يعنى «أبو الرعب» أو « أبو الأهوال» مترجمًا الخوف والرعب الذى شعر به كل من كان يواجههم البطل فى المعركة. ومن خلال خلق صورة تمس شغاف القلوب للشهيد البطل، تقص الرواية الشعبية أن هذا البطل المسلم لم يكف عن المبارزة أو النزال فى المعركة، بل إنه كان يستخدم رجله المبتورة فى القتال (el- Aswad 1990 a) .

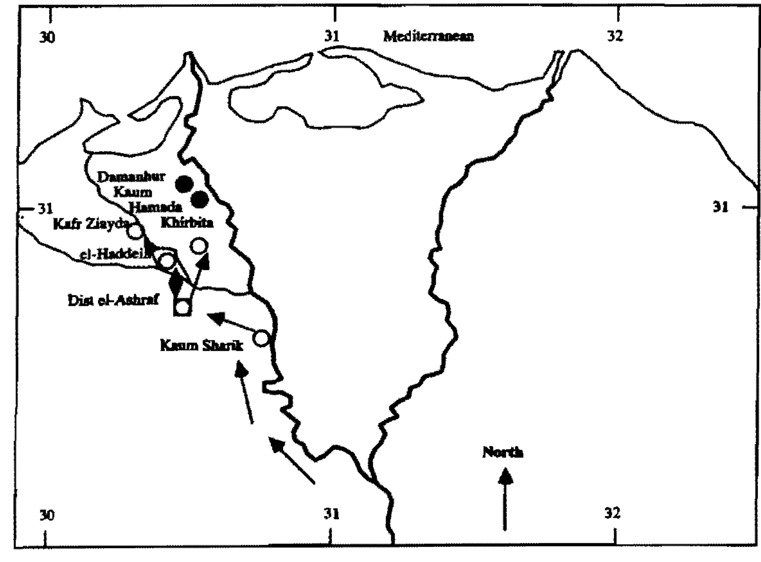
قبل هدم القرية، اتخذ قائد الجيش موقعًا كمركز يصدر منه أوامره. وهذا الموقع كان يُستخدم أيضًا لإعداد طعام أو مؤنة الجيش – ويُطلق عليه الآن اسم «دست

الأشراف» الذي يعني «مكان النبلاء أو الأشراف من الناس» (الكلمة العربية «دست» تعني إناء معدنياً عظيماً يستخدم في طهي الطعام). وكلمة «الأشراف» تعني هنا وعلى وجه التحديد الأبطال من العرب أو المسلمين والشهداء والقادة الذين انتصروا في المعارك التي وقعت في هذه المنطقة في الأزمنة الأولى من الفتح الإسلامي. ولا يزال أهل القرية على قناعة بأن دست الأشراف مازالت تتمتع بالتقدير والشرف لكونها الآن القرية الأم أو مركز الوحدة المحلية التي تشرف إدارياً على ثماني قرى بما فيها قرية الحدين.

وتوجد قرية أخرى ليست بعيدة عن قرية خربتا تعرف باسم «بيبان». وهذا الاسم، بيبان، هو صيغة جمع لكلمة «باب». وقد اكتسبت القرية هذا الاسم نتيجة الأبواب التي كانت تستخدم للدفاع عن قرية خربتا قبل تدميرها. ويروي لنا القصص الشعبي أن جيوش المسلمين حطمت كلا من بيبان وخربتا أثناء محاربة الكفار الملحدين الذين استطاعوا الهرب إلى قرية أخرى تسمى كفر زيادة[٨] الذي يوحي اسمها بأن الكفر فيها كان كثيراً. وتجدر الإشارة إلى أن القرويين يميزون بين كلمة كَفر، والتي تعني قرية صغيرة ، وكلمة كُفر، التي تعني الإلحاد أو عدم الإيمان بالله. لكن في ضمن سياقات معينة، مثل الحالة التي نناقشها هنا، تستخدم الكلمتان بصورة متبادلة دون تمييز. (انظر شكل ٢ – ٢ الذي يتفق مع رواية القرويين). ومن خلال هذا السيناريو التاريخي، اكتسبت قرية الحدين اسمها من موقعها الإستراتيجي بين الجيوش الإسلامية والمشركين. وباختصار، يشير اسم الحدين،كما هو في التصور الشعبي، إلى الحدود التي كانت تفصل بين المسلمين أو الأشراف، الذين تعسكروا في دست الأشراف التي تقع على بعد ثلاثة كيلو مترات جنوب شرقي القرية (الحدين)، وأعدائهم الذين تمركزوا في كفر زيادة التي تبعد كيلو مترين شمال الحدين. إن قرب هذه القرى، طبقًا لهذا الوصف، يشهد على الزحف المتقدم لجيش المسلمين وهو يسحق أعداءه. إن الأحداث التي ينظمها التاريخ الشفهي أو الرواية الشعبية تبدو حقيقية وواقعية طالما اندمجت في النسق المعنوي من الوجود الأخلاقي (White 1987, 23). إن ما يجعل مثل هذه الروايات الشعبية تبدو ملأى بالمعنى أو المغزى هو أنها تعكس وعي

أهل القرية المحليين بالفرق غائر القدم بين المسلمين وغير المسلمين من حيث هو علامة فارقة ومميزة لهويتهم .

وتتفق هذه الروايات الشعبية فى كثير من الجوانب والأبعاد الهامة مع التوثيق التاريخى لقدوم العرب المسلمين إلى مصر. وطبقًا للسجلات المكتوبة، بعد أن حاصر عمرو بن العاص بابليون عام ٦٤١، زحف نحو الإسكندرية على امتداد الشاطئ الغربى لنهر النيل الذى وفر مكانًا جيدًا ، واستطاع جيشه وفرسانه المراوغة والتقدم دون أن تعوقهم قنوات ومستنقعات الدلتا (ابن عبد الحكم ١٩٦١ ، ١٠٧ ؛ Butler 1978, 282) ولقد وقعت معارك تاريخية بغرب الدلتا بين الجيوش الإسلامية وجيوش الروم (إذ كانت مصر آنذاك مستعمرة رومانية أو بيزنطية)[٩] . ومن هذه المعارك معركة كوم شريك التى سميت على اسم قائد عربى (المقريزى ١٩٧٠، ١٦٣ ؛ Butler 1978, 286 - 87) ، وتنتمى قرية كوم شريك الآن إداريًا لمركز كوم حمادة، وتقع على بعد حوالى ٢٥ كيلو مترًا جنوب شرقى الحدين[١٠] .



شكل ٢ – ٢ : سير الجيش الإسلامى، كما وصفه الفلاحون

ولقد شهدت المنطقة - خاصة خربتا والقرى المجاورة لها - بعض الأحداث التاريخية الهامة بعد اغتيال عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين، إذ ثار الناس مطالبين بعقاب القاتل (زيتون ١٩٦٢، ٣٣٧). وأصبحت المنطقة مكانًا يجذب إليه أعدادًا كبيرة من المسلمين بعد هذه المحنة الإسلامية الداخلية التى تمخض عنها ظهور الشيعة[١١]. إذ نجم عن هذه المحنة مقتل على بن أبى طالب، ابن عم الرسول وزوج ابنته ورابع الخلفاء الراشدين. ومع أن أهل القرية يعرفون أنفسهم على أنهم عرب الحدين، فإن القرية تكتسب هويتها ككل بالتوحد مع الست راضية[١٢]، وهى من نسل السيدة فاطمة الزهراء بنت الرسول وزوجة على بن أبى طالب. وعلى الحائط الخارجى لمقام السيدة راضية تُعلق قطعة من الرخام مكتوب عليها: «هذا مقام السيدة عائشة المرضية، بنت السيد على الراضى، بن السيد موسى الكاظم، ابن السيد جعفر الصادق، ابن السيد محمد الباقر، ابن السيد عبد الله الحسين، ابن السيدة فاطمة الزهراء، بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم»[١٣]. (انظر شكل ٢ - ٣) . فى الإسلام «تجد الوراثة تعبيراً لها فى وجود الشرفاء أو نسل الرسول» (Stoddart 1984, 24). إن «الحدين» و«ست راضية» أسماء تستخدم بصورة متبادلة من قبل سكان القرية والحجاج المريدين الذين يأتون لزيارة ضريح السيدة .



شكل ٢ - ٣ : مقام السيدة راضية

هناك ثلاثة احتفالات تقام لتكريم الست راضية والاحتفاء بها. يقام الاحتفال الأول ثانى أيام عيد الفطر وأول يوم جمعة يلى ذلك العيد. والاحتفال الثانى يقام ثانى أيام عيد الأضحى وأول يوم جمعة يلى ذلك العيد. أما الاحتفال الثالث فيكون بمناسبة مولدها وعادة ما يقام ليلا. وتشارك أعداد كبيرة من الناس تلك الاحتفالات من الذين يقومون بزيارة المقام ويتصدقون ويتبرعون بالمال وأشياء أخرى. وقد استخدم جزء من التبرعات لبناء مسجدين تكريمًا للست راضية. ويتمتع أهل الحدين بسمعة طيبة لكونهم «أهل الكرم» وللحفاوة وحسن ضيافتهم للزوار والأقارب والأصدقاء الذين يحرصون على دوام علاقاتهم الاجتماعية داخل القرية من خلال المشاركة فى تلك المناسبات.

الوحـدات الاجتماعية

الدلالات الاجتماعية والكونية

ينعكس التدرج الهرمى فى مجالات الحياة اليومية المختلفة. وبصفة عامة، التدرج الهرمى للقيم هو الذى يميز الناس فيما بينهم، كما أنه فى نفس الوقت يحفظ التشابه الموجود بينهم. ويمكن فهم النظام الاجتماعى والحياة السياسية فى القرية دخل إطار كلى تدرجى يحتوى : القرابة، السكن أو الإقامة، القرب المكانى، الاقتصاد، التصور الكونى، الدين والقيم المرتبطة به . ويقدم هذا الإطار المجال الذى من خلاله يحدد الأفراد هويتهم، ويتفاعل كل منهم بالآخر، ويصيغون اهتماماتهم ويعملون على تحقيقها[١٤] .

وتنتظم الحدين فى حدودمن وحدات اجتماعية تسمى ديار. وفى معناها الاجتماعى والكونى الشامل يستخدم القرويون كلمة دار لتعنى مكانًا ما (منظورًا أو غير منظور) يوجد فيه أناس (أحياء أو موتى) وكيانات أو كائنات أخرى (منظورة أو غير منظورة). إن المعنى الأساسى للدار هو ببساطة «بيت» أو منزل ويشير إلى كل من البناء المعمارى والمكان الصالح للسكن أو الإقامة فيه. ويمكن أن تتسع كلمة دار لتعنى الأسرة أو القرية

البلد أو القطر والعالم أيضًا. ومصر، على سبيل المثال، يشار إليها، من حيث هى قطر أو بلد، بأنها دار المصريين.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تشير الدار إلى أبعاد مكانية وزمنية من حيث هى مكان يسكن فيه الناس لفترة زمنية معينة. إن «الصور الزمنية والأبنية المكانية تشكل ليس فقط تصور الجماعة عن العالم بل أيضًا تشكل الجماعة ذاتها، التى تنظم نفسها طبقا لذلك التصور» (Bourdieu 1977, 163). وباختصار، ترتبط المعانى المكانية والزمنية للدار بالميلاد والموت، بمعنى أن كلاً من البيت والقبر يشار إليه بكلمة دار. وفى مغزاها الكونى، تتضمن الدار عدة معان منسوجة داخليًا عندما تستخدم مع كلمات أخرى مثل دار الدنيا أو هذه الحياة، التى يشار إليها بأنها دار الفناء، ودار الآخرة التى تعنى دار البقاء التى تشمل أيضًا عالم القبر (البرزخ) الذى يستقر فيه الموتى حتى يوم البعث والنشور. وداخل هذه السياق الشمولى، يعيش أفراد نفس الدار معًا فى هذه الدنيا، ويدفنون معًا عند الموت فى مقبرة الأسرة، وسوف يعيشون معًا مرة أخرى فى الدار الآخرة(١٥).

تشير الدار أيضًا للتجانس بمعنى الانتماء إلى قرية ما حيث يولد الناس أو الأفراد ويقيمون علاقات شخصية مألوفة، كل منهم بالآخر، وحيث يدفنون مع أسلافهم. والمدينة أو البيئة الحضرية لا ينظر إليها من قبل القرويين على أنها دار، لأنها مكان متنافر وغير متجانس، حيث يعيش فيها الغرباء النازحون من أماكن مختلفة والذين يتفاعلون كل منهم بالآخر بصورة رسمية شكلية وليس من خلال علاقات الوجه بالوجه. وعلى عكس ذلك، نجد فى القرية أن من يأتى من الخارج يُنظر إليه فى الحال على أنه غريب. وإذا لم يخبر الغريب أهل القرية بموطنه أو مكان مولده، يصبح موضع شك وينظر إليه على أنه بدون أهل. فالدار بهذا المضمون هى درع اجتماعى يوفر الحماية والتعاطف للأفراد. وتركها أو هجرها لأى سبب يؤدى إلى فقدان الكرامة على حد تعبير المثل الشعبى «من خرج من داره يجل (يقل) مجداره (مقداره)». وينطبق هذا المعنى على هؤلاء الذين يتركون منزلهم أو قريتهم أو بلدهم.

ومن حيث هى وحدة اجتماعية ، تستخدم الدار محليًا كى تشير إلى ثلاثة معان متداخلة : أولاً - الجماعة التى تنتمى إلى أصل أو نسب واحد، وتسمى «دار العيلة» أو «الدار الكبيرة»، ثانيًا - الدار بمعنى الأسرة الممتدة، ثالثًا - الدار بمعنى الأسرة الصغيرة [١٦]. إن المبدأ الأبوى أو الرؤية الأبوية للعالم هى الأساس المحورى الذى تستند إليه العلاقات الاجتماعية بين أفراد نفس الدار بمعناها ثلاثى الأبعاد[١٧].

و الدار ، بمعنى الجماعة التى تنتمى إلى نسب واحد أو دار العيلة أو «الدار الكبيرة» تشمل الأفراد الذين يشتركون فى سلف ذكر واحد. ويتسم هذا المعنى للدار بالخصائص التالية: أنها تُؤسّس على مبدأ السلطة الأبوية (وتسلسل النسب فى خط الآباء)، بالرغم من وجود عوامل أخرى مثل ، العمر أو كبر السن والثروة والوضع السياسى والتعليم ، والتى تؤثر فى التدرج الهرمى بين أفرادها[١٨] . يحمل أفراد دار العيلة مسئوليات والتزامات نحو بعضهم البعض كما يتوقع منهم المشاركة فى مناسبات اجتماعية مختلفة. ولذلك ، يوجد تقريبًا مندرة لكل دار مخصصة للمناسبات والأحداث العامة والجماعية مثل فض المنازعات، والحملات الانتخابية، وطقوس أو شعائر الجناز. والمندرة تكون مقصورة على الرجال، وتمثل الوجه العام والخارجى لدار العيلة. بينما تكون مشاركة النساء فى المناسبات الاجتماعية مثل احتفالات الزواج وطقوس الجناز داخل البيوت وليس بالمندرة. وبالرغم من أن أفراد دار العيلة الواحدة يقدمون العون المادى لبعضهم البعض مدفوعين بالشعور بالواجب والالتزام الأخلاقى، فإن دار العيلة ذاتها لا تشكل وحدة اقتصادية. لكن كل دار عيلة تمتلك مدفنًا (تُربة) أو أكثر فى مدافن (تُرب) القرية. وتدفن النساء فى مقابر أزواجهن.

والدار بمعنى الأسرة الممتدة، تسمى أيضًا عيلة أو عائلة، وهى عبارة عن وحدة اجتماعية أبوية مؤلفة من الزوج والزوجة والأبناء (الأولاد والبنات غير المتزوجين) وأسر الأبناء الذكور المتزوجين. وبالرغم من أنّ أعضاء الأسرة الممتدة يعيشون فى مسكن واحد، ويأكلون من طبق واحد، ويشاركون فى الأنشطة المنزلية، فإنهم لا يكوِّنون وحدة اقتصادية كاملة، بل يكوِّنون شبه وحدة اقتصادية. فأسر الأبناء المتزوجين لا ينظر إليهم

على أنهم يؤلفون وحدات مستقلة ذات اكتفاء ذاتى، لأنها تعتمد سكنيًا واجتماعيًا على منزل الوالد أو رب الدار. بالإضافة إلى ذلك، لا يوجد شعور قوى وعميق بالخصوصية داخل العائلة الممتدة. فالاختلافات المهنية والاقتصادية بين الإخوة المتزوجين الذين يعيشون فى أسرة واحدة ممتدة ينجم عنها تباين أو تفاوت اقتصادى ملحوظ. فمع أن رؤساء الأسر الصغيرة الذكور يشاركون فى أعباء الحياة اليومية مثل شراء الطعام وصيانة المنزل أو العقار، فإنهم يحتفظون بجزء من دخلهم للأغراض الشخصية والاحتياجات الخاصة لأسرهم المتمثلة فى الملبس والدواء والتعليم. وفى الأسر الممتدة، تخضع زوجات الأبناء لسيطرة حمواتهن(١٩). فالتى تُظهر استقلالاً عن حماتها تعتبر مثيرة للمشاكل وغالبًا ما يُسأل زوجها إما أن يسيطر عليها وإما أن يعيش معها بشكل مستقل فى منزل منفصل.

والدار ، بمعنى الأسرة الصغيرة ، هى أبسط وحدة اجتماعية فى القرية وتشمل الزوج والزوجة والأبناء الذين يعيشون معهم داخل المكان أو الحيز الخاص بهم. وهذا النوع من الدار أو الأسرة الصغيرة يختلف عن الدار أو الأسرة الممتدة فى جوانب هامة. فالدار الصغيرة تعتبر وحدة اجتماعية مستقلة طالما أن اقتصادها وخصوصية حياتها هى موضع الاعتبار. فدخل الدار الصغيرة يتحكم فيه كل من الزوج والزوجة فى شئونهم المنزلية دون تدخل من والد أو والدة الزوج. كما أن الزوجة توصف بأنها ست الدار أو ست البيت، أى المالكة لشئون منزلها والمتصرفة فيه.

وانطلاقًا من الحرص على الالتزام الأخلاقى ، يتبع أفراد الأسرة بصورة تدرجية هرمية نصائح وأوامر والدهم أو الأخ الأكبر. لكن تأسيس الدار الصغيرة يعد أحد العناصر القوية فى التأكيد على الاستقلال عن النسيج التدرجي الهرمى. ففى إحدى الحالات اضطر ابن متزوج وأسرته إلى ترك دار والده لأن الأخير لم يوافق الابن على القيام بمشروع اقتصادى يهدف إلى توسيع حظيرة الحيوان لتربية عجول الأبقار والجاموس لأغراض استثمارية وتجارية. وكان سبب رفض الوالد للمشروع هو صغر حجم المنزل. لكن الابن – مدفوعًا بفكرة الاستثمار وزيادة الربح – قام ببناء منزل صغير وألحق به حظيرة الحيوان. وقد نجح المشروع وأصبح الابن سيداً مستقلا لداره.

التميز الاجتماعى والسياسى

الـدار والأصـــل

إن تصورات مثل الدار والأصل تشكل وحدة من النسيج ذات المغزى دخل نسق المعانى الاجتماعية والكونية المرتبط بالسياسات والقيم الثقافية للجماعة. فالفعل «دار» يعنى «أحاط» أو تحرك فى شكل دائرى. ويصف الأقارب وحدة الدم المميزة لهم بالقول «الأصل داير» بمعنى أن دم الأسلاف يدور فى عروق الأفراد المنتمين إلى دار أو عائلة واحدة من نسل واحد. أما كلمة أصل – كما يستخدمها أهل القرية – فهى تصور متعدد المعانى والذى يمكن أن يتضمن القيم والمبادئ التى تشير إلى التجذير أو الجذور، أو الأساس، أو النسل، أو النُبل، أو الشرف، أو الاكتفاء الذاتى، أو الوضع والمكانة الاجتماعية. وعلى أساس الدلالات والارتباطات المختلفة لكلمة أصل، بالإضافة إلى الدار وما تتضمنه من وحدات اجتماعية ثلاث ، يقوم الأفراد بتقييم وتمييز أنفسهم عن الآخرين بصورة تدرجية هرمية.

ففى حياتهم اليومية، يفكر الفلاحون ويتفاعلون معًا طبقًا لمفاهيم أو تصورات الأصل. وهناك اشكال متنوعة ومتداخلة لتصور الأصل والتى تختلف معانيها طبقًا للسياقات الاجتماعية التى تُستخدم فيها.

أولاً – الأصل يعنى «الجذر» من حيث ارتباطه بالنسل أو الدم. فكل أفراد الدار الواحدة، بمعنى عائلة أو جماعة نسل، ينتمون إلى جذر أو أصل واحد، أو سلف ذكر تجرى دماؤه فى عروقهم. وبهذا المعنى يكون الأصل مصدرًا للفخر والشرف والقوة. ويطلق على الغرباء صفة «ناس بدون أصل» ، وعندما يطلب رجل غريب أو غير معروف الأصل يد امرأة للزواج منها ، غالبًا ما يُرفض حتى يبرهن أن له أهلاً أو أقارب أو أصلاً. وفى السيناريو الشخصى الخاص، يمكن لامرأة أن ترفض مثل هذا العرض مشيرة إلى أنها لا تستطيع الزواج من رجل «جالع (قالع) راسه وعادم ناسه». كما أن *الشخص الذى ليس لديه* أصل أو لا ينتمى *للقرية* يُعامل على أنه غريب *أو* أجنبى ويكون

موضع شك. وإذا كان هذا الغريب مصدراً للمشاكل ومخالفًا لقيم وأعراف الجماعة أو القرية ، فإنه سرعان ما يُوصف بأنه « ابن حرام». أما فى السيناريو العام، على سبيل المثال، فإن أفراد نفس الدار أو جماعة العائلة ذات الأصل الواحد ومواليها يدعمون زعيمهم فى التنافس على المناصب السياسية على المستويين المحلى والقومى؛ مثل عضوية مجلس الحكم المحلى، أو عضوية لجنة التنمية المحلية، أو عضوية الحزب الوطنى الديمقراطى ، أو عضوية مجلس الشعب. وبالرغم من أن الخلاف قد يقع أحيانا بين الأشقاء والأقارب ، نجد أنه دائمًا ما يتم تذكيرهم، فى السناريوهات الخاصة أو الشخصية والعامة، بأن «الدم عمره ما يصبح ميه». وعند الانتهاء من فض نزا ع معين بين الناس أو الإخوة سرعان ما نسمع المحيطين يقولون «الدم يحن لبعضه».

ثانيًا – يشير الأصل إلى الأفعال أو الأعمال النبيلة والشريفة التى حققها أسلاف أو أجداد دار أو جماعة ما من أجل ترسيخ سمعتها فى القرية. وتتماثل تضمينات معنى الأصل هنا مع التضمينات المرتبطة بتصور الشرف الذى هو بمثابة قيمة محورية فى مجتمعات الشرق الأوسط[٢٠]. ففى السيناريو العام ، يؤكد أعضاء الدار على شرفهم واعتدادهم بأنفسهم من خلال استدعاء وإحصاء الأفعال الشريفة والكريمة التى أنجزها أجدادهم على مر التاريخ. وتتمثل تلك الأفعال التى توجب الفخر والتفاخر بالقرية فى بناء المساجد، التبرع بموارد لتمويل ودعم مشروعات معينة مثل المدارس والوحدات الصحية ومبنى التلغراف، وهى كلها أعمال ذات أهمية سياسية. فأعضاء دار **زيدان**، على سبيل المثال، يذكرون بكل فخر العمل النبيل الذى قام به أجدادهم فى التبرع للحكومة بقطعة أرض ومبنى جيد لإقامة أول مدرسة أولية فى القرية. ومن ناحية أخرى، يتباهى أعضاء دار **شكر** بقولهم أن منصب العمدة، وهو منصب مهم بالقرية، قد تولاه ولأول مرة فى تاريخ قرية الحدين أحد أجدادهم. ومع أن أهل دار **ندا** لا يعترضون على ذلك، إلا أنهم يؤكدون أن أجدادهم احتفظوا بمنصب العمدة لمدة أطول من أى دار أخرى، وأنهم سيطروا على هذا المنصب لفترة تزيد عن ٥٠ عاماً.

ويميز أهل القرية بين «أصالة الدم» و«أصالة الفعل». والعبارة العربية الكلاسيكية «حسب ونسب» تستخدم لتشير إلى الناس المعروفين بنبل أعمالهم وشرف أقاربهم[٢١].

فــالشــخص الذى له أصل أو أهل يكون أصل وأشــرف من الذى ليس لديه أهل، والشخص الذى أجداده شرفاء و «من معدن أصيل» يكون أكثر أصالة وشرفا. كما أن نسل الشرفاء يشاركونهم خاصية الأصالة طالما يستمرون فى القيام بالأعمال الشريفة. وهذا الحكم ينطبق ليس فقط على الأفراد، بل أيضًا على الوحدات الاجتماعية الدار فى أبعادها أو مستوياتها الثلاثة (الكبيرة والممتدة والصغيرة). فإذا حدث أن قام ابن ينتمى إلى «أولاد الأصول» بفعل مشين، فإن سكان القرية سرعان ما يوبخونه ويستنكرون فعله بمقارنته بأفعال أهله. لكن إذا رجع إلى صوابه وسلك بصورة محترمة مقبولة، فإنهم يقولون «رجع لاصله» دلالة على كمون الخير فيه. فأبناء الأصول يُتوقع منهم أن يكونوا أفضل تهذيبًا من الآخرين الذين لا يتمتعون بهذه السمعة، ولذلك تُنتقد أفعالهم الخاطئة بصورة أكثر حدة من الانتقادات الموجهة إلى الأفراد العاديين أو الذين يوصمون بوصمة «عديم الأصل». إن الشخص الذى لا يتمتع بخاصية نبل أو أصالة الأجداد يمكن أن يحقق شرفًا خاصًا به ويمكن من ثم أن يسمى «أصيل»(٢٢). فالأصالة يمكن أن تمتد إلى الفرد العصامى الذى من خلال العمل الجاد والتعليم يمكن أن يثبت أو يبرز نفسه فى الجماعة أو القرية على أنه شخص مؤثر اجتماعيًا وسياسيًا. لكن إذا أساء السلوك، فإن أهل القرية يقولون عنه، وهم يهزون رءوسهم ، أنه «رجع لأصله».

الحادثة التالية التى وقعت فى مايو ١٩٩٩ بمحطة القطار بمدينة كوم حمادة تؤكد على قيمة الشرف أو الأصل من حيث ارتباطها بفعل الفرد. فى هذه الحادثة لم يكن البطل فردًا من أفراد الجيل القديم أو من أسرة كبيرة مهيمنة، بل كان طالبا جامعيًا لم يتجاوز عمره تسعة عشر عامًا. وكما تخبرنا القصة، وقف قطار آتٍ من دمنهور بمحطة كوم حمادة. تدافع الركاب المزدحمون نحو الباب للهبوط. فجأة يسقط صبى عمره ثمانية أعوام تحت عربة القطار. وبدون التفكير فى الخطر الذى يمكن أن يلحق به، قفز الطالب، بطل القصة، إلى القضبان وأنقذ الصبى. لكن عندما حاول أن يصعد إلى الرصيف بدأ القطار فى التحرك. وعلى الرغم من صياح وهتاف الناس كى ينتبه سائق القطار، لم يتوقف القطار وفقد الطالب قدميه الاثنتين. ويتنافس الرجال والنساء بالتبرع بالدم لإنقاذ حياته. وتنتهى الواقعة بأن فقد الطالب قدميه فى محاولته إنقاذ

الصبى الصغير من الموت. لقد أعادت هذه الحادثة كلاً من السيناريوهات العامة والخاصة التى تعالج قيم الرحمة والعطف والإيثار والشرف ومنتقدة لاتجاهات الحضر الهدامة والمتنامية نحو الأنانية والغرور واللامبالاة[٢٣].

لا يقتصر الأصل على الرجال. فالنساء وسلوكهن يُقوّم فى حدود من قيمة الأصل. فقبل اختيار الشاب لزوجته ينصحه الأهل والرفاق بصورة شخصية قائلين: « دور على الأصيلة »، «خد الأصيلة ... ترتاح» و«خد الأصيلة ولو على الحصيرة» لأن المرأة الفقيرة المحترمة أفضل بكثير من المرأة الثرية المفتقدة للاحترام. فبنت الأصول لا تسمح لرجل غريب، أو حتى صديق الزوج ، أن يدخل المنزل فى غياب زوجها إلا إذا كان هناك ابن بالغ.

إن صورة شخصية الأنثى القوية تنعكس محليًا فى شخصية عزيزة أو أم عزيز التى استطاعت أن تحقق تميزًا فريدًا فى ذلك المجال. وتبدأ قصة عزيزة وهى فى سن السادسة عشرة عندما توفيت أمها تاركة لها مسئولية رعاية أختين صغيرتين وأخ لم يتجاوز عمره ثلاثة أعوام. وبعد عامين، توفى والدها أيضًا مخلفًا لها المزيد من المسئولية نحو إخوتها. لكن نتيجة للثروة التى ورثتها أصبحت عزيزة حديث القرية ومركز اهتمامها ، خاصة وأنها رفضت من تقدموا لخطبتها وفيهم من الأقارب. وكان سبب الرفض يرجع لاهتمامها برعاية إخوتها وتصميمها على الحصول على شهادة دبلوم تجارة. زادت مشاكلها عندما وجدت نفسها فى مواجهة مشاكل رعاية الأرض والماشية بالإضافة إلى عبء رعاية إخوتها . وكانت معروفة بتحملها العمل الشاق ، بل كانت تسمى «النحلة» لذلك السبب، علاوة على مهارتها فى إدارة عملها. لكنها كانت تتهم بصلابة الرأس وأن «مخها ناشف» ، خاصة فى تعاملها مع الرجال الذين يعملون بأرضها ويرعون حيواناتها. ولغرض الدفاع عن نفسها ، كانت تحمل سلاحًا ناريًا مرخصًا (بندقية)، وهو سلوك كان ينظر إليه محليًا على أنه سلوك غريب مرتبط بالرجولة. واستطاعت عزيزة أن تحصل على احترام القرية من خلال مساعدة المحتاجين فى إيجاد فرص عمل والتبرع المستمر للمشروعات المحلية العامة. ومن خلال

إنكار الذات ، ساعدت أختيها ليس فقط فى الحصول على شهادات جامعية، بل أيضًا فى زواجهن، وأصبح أخوها الصغير محاميًا مشهوراً. وبالرغم من أنها لم تتزوج، كانت عزيز تتصرف مثل الأم مما جعل أهل القرية يخاطبونها على المستويين العام والخاص بلقب أم عزيز (بالإشارة إلى أخيها عزيز الذى يصغرها).

ثالثًا – يشير تصور الأصل إلى الأصالة المحلية والانتساب للقرية، لارتباطه بمكان الميلاد والسكن والأرض والمكان. فأعضاء العائلات أو الديار الكبيرة فى القرية يؤكدون أنهم وأسلافهم هم «أصل البلد» ويقدمون أنفسهم على أنهم «أولاد البلد»[٢٤]. ومعنى كلمة أصل ، الذى يشير إلى مكان الميلاد ، يكون مرتبطًا بالأرض ، ويستخدم باللهجة الدارجة على أنه «أتر» (أثر) بمعنى علامة أو إشارة. إن استخدام كلمة «أتر» بمعنى ملكية الأرض أو المنطقة يظهر بصورة واضحة عندما يقول الفلاح: «أنا جاعد (قاعد) فى أترى» أو «هذا أترى (مكانى) أبا عن جد». فكلمة «أتر» بالنسبة للفلاح تتضمن اقتفاء أثر أرضه، منطقته، بيته أو أصله (جده أو سلفه). ومن الجدير بالملاحظة أن أعضاء جماعة من أقارب الدم يعرفون أنفسهم ليس فقط عن طريق دارهم أو عائلتهم الكبيرة، والأعمال المشرفة لأعضاء عائلتهم، وأرضهم الخاصة بهم، بل أيضًا عن طريق المنطقة السكنية أو الناحية، والجيرة المحلية أو الحتة.

والخلاصة أن الخصائص الجوهرية لتصورات « أصل» و«دار» تكون مرتبطة بأفكار محورية مثل النسل أو علاقة الدم والفعل والسكن والإقامة. فمن أجل أن يكون عضواً فى جماعة يجب أن يكون للفرد جذور (أصول)، ويفعل أو يسلك طبقًا لمبادئ الناس وتوقعاتهم. لكن بالرغم من أن الجماعة تكون مؤسسة على عوامل متداخلة ومرتبطة داخليًا ، مثل الأسرة أو العائلة والقرابة والجيرة والمنطقة السكنية، فإن الرؤى الدينية – الكونية والقيم الأخلاقية تعد عوامل حاسمة فى توجيه الأفعال الاجتماعية والسياسية للقرويين المصريين.

القرية والبيت والكون

تتكون القرية من عناقيد من المنازل والأبنية مقسمة إلى مركز وخمس نواحٍ أو دواير (دوائر). وعند الإشارة إلى مكان معين ، وخاصة ذلك الذى يستخدم للسكن والإقامة، يقول الأفراد «داير الناحية». وتتشكل حدود القرية بواسطة ترعة الحاجر من الشرق ، والمصرف (قناة صرف المياه) من الغرب ، والعزبة البحرية (بالتحديد عزبة حباس) من الشمال ، والعزبة القبلية من الجنوب (وهذه العزب التى كانت منفصلة مكانياأصبحت مندمجة فى القرية الآن).

يتألف مركز القرية، أو وسط البلد، من منازل أو بيوت مزدحمة أغلبها من طابق واحد تعيش فيها عائلات مختلفة تربطهم علاقات وأواصر قرابية. ويوجد بالقرية مسجدان، أحدهما سمى على اسم ست راضية. ويمثل المركز أو وسط البلد القرية ككل. وهو يذكر الناس بالتصورات المرتبطة بمركز السماء. وقد قيل لى أن مركز السماء لا يتحرك ويمكن أن يُرى فى كل الأوقات من جميع الاتجاهات. فالمركز أو وسط البلد يعتبر قلب القرية ويرمز إلى قيم الحميمية والجماعية والوحدة[٢٥].

ويوجد شرقى مركز القرية الجزء الخاص بدار ندا. ويشمل هذا الجزء جامعًا سُمى على اسم دار ندا، وصيدلية، والجمعية التعاونية الزراعية، ومبنى التلغراف. وكبير عائلة أو دار ندا تقلد منصب رئيس مجلس الجمعية التعاونية الزراعية لثلاثة عقود من الزمن[٢٦]. ويوجد شمال شرقى مركز القرية الجزء الخاص بدار شُكر والذى يشمل المنازل والعائلات المنتمية قرابيًا لهذه الدار والتى تدعمها سياسيًا، بالإضافة إلى مدرسة ابتدائية. وشمالى مركز القرية يوجد الجزء الخاص بدار حباس، بينما يوجد جنوبى المركز الجزء الخاص بدار زيدان. وهذا الجزء يشمل المدافن، وأربع مدارس (لمراحل مختلفة: ابتدائى وإعدادى وأزهرى)، ووحدة صحية، ودوار العمدة، وصهريج ضخم لتكرير المياه. وعلى طول الجانب الغربى من القرية وبالقرب من مصرف المياه، توجد عدة منازل متفرقة تنتمى إلى عائلات أو ديار مختلفة، لكن معظمها ينتمى إلى دار

عبيد. وهناك عداء كامن من جراء التنافس بين الأجزاء الشمالية والجنوبية من القرية يظهر إلى السطح من حين إلى حين(٢٧).

وبالرغم من أن القرية تكون مقسمة إلى نواح وأجزاء، فإنها تعتبر جماعة واحدة متحدة. فحجم أو اتساع القرية يوصف فى حدود من التصورات المكانية. وعلى سبيل المثال، فإن عبارة «من الكبرى للكبرى» تستخدم من قبل أهل القرية للإشارة إلى المسافة بين كبريين أقيما على الحدود الشرقية والغربية للقرية. وأيضًا توجد أجهزة حكومية مشتركة وأماكن عامة متاحة لجميع أهل القرية. وهذه الأماكن والأجهزة تشمل السوق والمدافن والوحدة الصحية ومقر الجمعية التعاونية الزراعية ومبنى التلغراف والمدارس.

والمنازل بالحدين ، مثلها مثل منازل الدلتا على وجه العموم، مزدحمة ومكدسة، إذ تبدو البيوت المرصوصة على جانب واحد من الشارع كما لو كانت مبنى واحداً طويلاً يحتوى على كثير من الأبواب والنوافذ. كما أنه يمكن للأفراد أن يتحركوا بسهولة فوق أرفف المنازل دون صعوبة تنشأ عن وجود مساحات فارغة بينها. وهذا التلاصق أو الالتحام يعزز قيم القرابة والجيرة والقرب المكانى. لكن بسبب هذه الكثافة والتلاحم، بالإضافة إلى استخدام أسطح المنازل كمخزن للحطب والقش والجلة (المصنوعة من روث البهائم مخلوطًا بالقش والتى تستخدم كوقود)، فإنه من السهل أن تشتعل النيران مهددة القرية كلها بالدمار.

وبالقرية منازل تقليدية قديمة وأخرى حديثة. ويمكن تحديد اختلافين أساسيين بين هذه المنازل. أولاً – البيت التقليدى مبنى من الطوب اللبن المصنوع من الطين المخلوط بالقش، بينما المنزل الحديث مبنى بالطوب الأحمر المحروق ومدعوم بالأسمنت أو الخرسانة والحديد المسلح. ثانيًا – النموذج التقليدى ملحق به فناء، بينما لا يوجد مثل هذا الفناء بالنموذج الحديث. وعندما يكون هناك فناء فإنه لا يُلحق بالمنزل الحديث من الداخل كما هو الحال فى النموذج التقليدى، بل يكون من الخارج. وخلافًا لهذه الفروق، يتشابه بناء البيت التقليدى والمنزل الحديث. لكنها تختلف هرميًا طبقًا للحجم ومواد البناء والموقع. فالأغنياء هم القادرون على بناء أو امتلاك المنازل الحديثة، مع أنهم

يحتفظون بمنازلهم القديمة لغرض تربية حيوانات الماشية مثل الجاموس والجمال والأبقار والأغنام وكذلك الطيور. وتُزّين المنازل القديمة والحديثة بنقوش وعبارات ذات مغزى دينى وكونى، إذ نجد عبارات مثل «بسم الله»، «الله أكبر»، «الحمد لله»، «الستار موجود»، وغيرها من عبارات. وأيضًا توجد على جدران المنازل نقوش ورسومات لليد أو الأصابع الخمسة بغرض درء وإبعاد العين الحاسدة.

وتتشابه جميع المنازل من حيث البناء أو الهيكل الشكلى، ذلك لأن البيت التقليدى قد بُنى طبقًا لإطار أو خطة مُتضمنة. لكن هذه الخاصية المتفردة للخطة المستخدمة فى الشرق الأوسط والتى تميزها عن البناء أو الشكل أو الإطار أو الخطة المستخدمة فى الغرب لم يدركها الباحثون، بل أُهملت. ففى الغرب تكون الخطة بناءً مجرداً «معزولاً عن "الأشياء ذاتها" من حيث هى دليل أو إشارة أو خريطة أو نص أو مجموعة من التعليمات حول الاستخدام . لكن فى الشرق الأوسط...لا يوجد شىء يقف منعزلاً أو يقدم نفسه بهذا الأسلوب للشخص أو الملاحظ الخارجى» (Michell 1988, 32)[٢٨] . إن ما هو مفتقد هنا حقيقة أن خطة البيت التقليدى تكون ضمنية مستترة أو غير منظورة، وليست ظاهرة أو منظورة. وبعبارة أخرى، فإن أى منزل تقليدى بمجتمع ما يعكس نظامًا معينًا ذا نموذج، أو خطة أو إطار ضمنى (el-Aswad 1996 a ; Fathy 1989; Rapoport 1969;) ، فبدون خطط ضمنية يصعب على السكان أن يتعرفوا على شكل وصورة منازلهم، أو يحددوا استخدامات أماكن أو غرف معينة. ومن خلال التركيز على هذه الخطط الضمنية ، تم التعرف على دراسة الاختلاف بين البيت الشعبى بمصر والبيت الشعبى بمجتمع الإمارات من منظور ثقافى مقارن[٢٩] . إن الخطة الضمنية، المستترة يمكن ألا تكون عالية الدقة أو ظاهرة بصورة حرفية كما هى الحال فى الخطة الغربية أو المعاصرة، لكنها لا تزال توجه الناس عند اختيارهم لمواقع معينة، وعند تقسيمهم للمكان، وعند استخدامهم لمواد معينة. إن معنى الرسم أو الخطة الضمنية[٣٠] يعبر عنه بورديو (Bourdieu 1977, 88) بقوله «التمهن من خلال الألفة البسيطة» بالأنماط العامة من الممارسات اليومية. وطبقًا للتمهن من خلال

الألفة، لا يتعلم الأفراد قواعد وتعليمات وخططًا معينة بل يتمثلون ويجسدون وينظمون دخليًا الأنماط العامة من الارتباطات والتقابلات من خلال اندماجهم وانخراطهم في الممارسات اليومية. ويمكن توضيح فكرة التمهن من خلال الألفة بمثال يتعلق بإعداد الطعام في القرية. فعندما تقوم الفلاحة بإعداد الطعام لأسرتها، ويساعدها في ذلك بناتها أو إناث أخريات في الأسرة، فإنها تعتمد على ما قد تعلمته من خلال ملاحظة والدتها أو قريباتها، وليس على كتب الطهي أو الوصفات المكتوبة. فالوصفة تكون مكتسبة داخليًا أو متجسدة أو موجودة في عقل أو بدن المرأة. ومن ثمة لا يستطيع أحد أن يقول إن المرأة ليس لديها خطة عن ماذا وأين وكيف تطبخ. وبصورة مماثلة، يكون لدى الفلاح خطة أو صورة أو نموذج عن المنزل الذي يرغب في شغله أو بنائه. لماذا، إذن، لا يكون لهذه الخطة الذهنية أو العقلية نفس المكانة التي تتمتع بها خطة ما معاصرة؟

وهذا الشكل من الخطة المجسدة والمنظمة داخليًا تترك الفرصة للأفراد أن يتفاعلوا داخل حدود ما هو مقبول اجتماعيًا وثقافيًا. إن ما يجعل المنزل التقليدي باقيًا بالرغم من التغيرات المستمرة هي مرونته وقدرته على الحفاظ على اتساق نمطه أو نموذجه الذي تعتمد ديناميـاته على العلاقات الموجودة بين الوحدات المؤلفة له[٣١] «إن الابتعاد عن النمط، والاختلاف داخل هوية ما يمكن أن يحول النظام برمته إلى شيء لا معنى له» (Shils 1981, 230)[٣٢].

عندما يعبر الناس عن نظرية أو وجهة نظر عن منزلهم، فإن رؤيتهم تتضمن افتراضات حول طبيعة المجتمع والكون. إن الكون ككل هو المحور الذي يتجه نحوه الفلاحون. فأهل القرية يهتمون اهتمامًا كبيرًا ببناء بيوتهم في اتجاه الشمال[٣٣]. ويُسمى الشمال محليًا «بحرى»، وهي صفة مشتقة من كلمة بحر، التي تشير هنا إلى البحر المتوسط بشمال مصر. وبالرغم من أن الشكل العام للقرية يميل إلى الاستدارة، نجد أن المنازل تمتد في اتجاه الشمال، وأن القرية بدأت تأخذ شكل الكمثرى. فمعظم القرويين الذين كونوا ثروة في العقود الثلاثة الماضية نتيجة العمل خارج البلاد أو في

دول الخليج العربية، اشتروا أرضًا وبنوا المنازل فى الجزء الشمالى من القرية. إذ يفضل الناس عند بناء منازلهم أن تكون واجهاتها نحو اتجاه الشمال للتمتع بالنسيم أو الهواء الذى يهب من هذا الاتجاه. وكان من نتيجة ذلك - أى مواجهة المنازل للشمال - أن الشوارع الرئيسية أصبحت تنتظم أو تسير من الشرق إلى الغرب.

يُنظر إلى المنزل ككل على اعتبار أنه حَرَم(٣٤) ويتمتع باحترام كبير أو أن له حُرمة. ويؤكد الفلاحون على احترام قداسة المنزل قائلين - على سبيل المثال - « الدار لها حُرمة». ومن أجل إظهار الاحترام للدار أو المنزل وأهله، نسمعهم ينطقون بعبارات معينة قبل دخوله مثل «دستور يا أهل الدار» «دستور يا أهل البيت». وإذا كان المنزل يمثل الداخل أو الجوانب الشخصية أو الخصوصية والمقدسة، فإن بيت الله أو المسجد يمثل الخارجى أو الجوانب العامة والمقدسة.

إن الغرض الأساسى من بناء المنزل وتأسيس الأسرة - كما يعبر عنه الفلاحون ويؤكدون عليه - هو تعمير الكون. فأن تشارك فى الكون هو أن تشارك فى تعمير الكون من خلال الإنجاب البيولوجى والاجتماعى الذى يجعل البيت والكون أيضًا عامرين. وبعبارة أخرى «أن تتزوج هو أن تعمر وتملأ » (Bourdieu 1977, 126). إن «تعمير البيت» الذى هو تصور محورى فى مجتمعات الشرق الأوسط التقليدية(٣٥)، يكون شبيها بامتلاء المرأة عند الحمل، وامتلاء الصوامع أو المخازن، وامتلاء الحقول، وامتلاء القرية. وعلى حد وصف رجل مُسن، فإن تعمير البيت أو امتلاءه ينعكس ويظهرفى «الضبة» أو ضبة الباب التى امتصت الزيت والدهن نتيجة لمس المرأة لها، خاصة تلك التى تكون مندمجة فى الحلب وصناعة الزبد والجبن التى هى من أكثر مواد الطعام بركة. فتعمير الكون هو هدف مقدس يحققه الله سبحانه ومخلوقاته المبروكة. وإذا ذهبنا بعيداً إلى ما وراء الواقع المحلى المتمثل فى البيوت، نجد أن أهل القرية يشيرون إلى «البيت المعمور» الذى هو مركز كونى غير منظور يقع فوق الكعبة التى يتجه إليها المسلمون فى صلاتهم. وفى هذا البيت الكونى المقدس توجد كائنات وطاقات أو قوى غير منظورة مثل الملائكة والأرواح والبركة.

إن التصورات المتعلقة بالكائنات والقوى الكونية فى أبعادها المكانية والزمنية ليست منفصلة عن الواقع؛ بل تنعكس فى الممارسات اليومية للأفراد. فالكون ذاته يُنظر إليه على أنه مؤسّس من مكونات منظورة وغير منظورة[٣٦]. وفيما يتعلق بالمجال غير المنظور، ينقسم الكون إلى ثلاثة عوالم: عالم الروح ، عالم الملائكة ، وعالم الجن والعفاريت[٣٧]. وتوجد هذه الأنواع من العوالم الثلاثة ليس فقط فى الكون، بل أيضًا فى الفرد أو الشخص[٣٨] و البيت. فهيكل أو بناء المنزل ينقسم إلى أجزاء على أساس من التمييز بين الطهارة والنجاسة[٣٩].

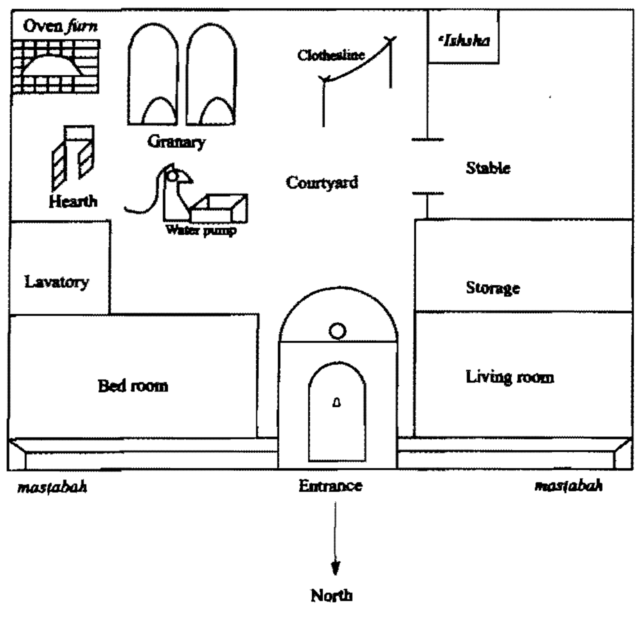
ويعتقد أن الملائكة والأرواح الطيبة تحوم حول أماكن معينة مثل المدخل والمخزن وصوامع الغلال طالما كانت في حالة من الطهر أو الطهارة. فلا تُوجد هذه الأماكن مفتوحة دون سبب معقول. فالمدخل هو وجه أو واجهة البيت، وهو بمثابة البعد الخارجي والعام له ، بالإضافة إلى أنه يرمز للأسرة أو العائلة ككل. يمثل الباب الدرع الخارجي الذكورى الذى يحفظ العالم الداخلى للنساء والخصوصية مستورًا ومحميًا . وبصورة مجازية، يجب أن يكون الباب مغلقًا خاصة إذا كانت هناك مشاكل أو ريح: « الباب اللى يجى منه الريح سده واستريح». لكن فى أوقات معينة – خاصة قبل الظهر وقبل غروب الشمس – من المألوف أن تقوم المرأة ببعض الأعمال الخفيفة، مثل تنقية القمح أو الأرز والترويح عن الأطفال مستخدمة المسطبة الملحقة بالحائط الخارجي للمنزل.

ويسعى أهل القرية لحماية أنفسهم من خلال استخدام رموز وصور تأخذ أشكالا مستديرة أو دوائر، بالإضافة إلى العبارات المكتوبة المعظمة لله سبحانه. كما أن المساحة أعلى الباب الخارجى تأخذ شكل القوس فى انحناءة وشكل القبة الكونية السماوية[٤٠]. ولذلك، نجد الفلاحين يعلقون على الأبواب الخارجية أطباقًا وأشكالاً مستوحاة من حدوة الحصان اعتقاداً منهم أن بها قوى كونية غامضة تحميهم من العين الحاسدة والأرواح الخبيثة. ويعمل الفلاحون على جعل المدخل، مدخل البيت، نظيفًا للحفاظ على قدسيته واحترامه ولجذب الملائكة والأرواح الطيبة ولجلب البركة.

وإذا كان المدخل، وخاصة الباب، هو بمثابة الدرع الواقى للمنزل، فإن العتبة تمثل مكانًا غامضًا جامعًا للأضداد والثنائيات. فالعتبة هى المكان الذى تحدث فيه شعائر المرور (Van Gennep 1960, 25) أو التحول من حالة إلى أخرى كما هو الحال فى الانتقال من الخارج إلى الداخل والعكس. وبعبارة أخرى، العتبة، من حيث هى مكان للعبور، تكون وسيطًا رمزيًا من خلاله تتوحد الأضداد أو الثنائيات معًا كما هى متمثلة فى الخارج/ الداخل، المفتوح /المغلق، الخروج / الدخول ، الآمن/المهدد، الرجال/النساء، العام/ الخاص. وبالإضافة إلى ذلك، فإن العتبة ، بشكل عام، مكان يُعتقد أنه يحوى قوة سحرية كامنة سواء أكانت لبناء أو مبنى دنيوى أو مبنى دينى مقدس مثل المسجد. وبسبب هذه الخاصية الغامضة، تشبه العتبة مفارق الطرق وتُستخدم لأغراض سحرية.

المخزن أو حجرة الخزين – المكان الذى يُحفظ فيه الطعام – يكون مركز نشاط المرأة. بالرغم من الاعتقاد بأن الطعام بوجه عام هو نعمة، يُعد الخبز أو العيش (الذى يعنى الحياة أيضًا) والحليب (اللبن ومنتجاته) أكثر أنواع الطعام قداسة[٤١]. وكما هو الحال فى المخزن أو حجرة الخزين، فإن الصومعة أو المكان الذى تحفظ فيه الغلال والحبوب تكون موضع اهتمام خاص من حيث النظافة والامتلاء.

إن الصوامع تعكس أهمية وقداسة المحاصيل المخزونة فيها. وتقع الصوامع فى فناء أو حوش المنزل، وتأخذ شكل القوس أو القبة مرتفعة إلى أعلى ومخترقة الفضاء الكونى. ويُعتقد أن الملائكة والأرواح الطيبة تزور الصوامع وحجرة الخزين لأنها تحتوى على المحاصيل ومواد الطعام ذات القدسية الخاصة. ويحرص الفلاحون على الاحتفاظ بقطع من الخبز أو العيش فى حجرة المعيشة أو حجرة النوم للحصول على البركة ومنع التأثيرات الضارة التى يمكن أن تحدثها الأرواح الخبيثة (انظر شكل ٢ – ٤) .



شكل ٢ – ٤ : هيكل البيت التقليدى

يُعد حوش المنزل مركز البيت ويسمى وسط الدار. لكنه يمثل مكانًا آخر غامضًا لاحتوائه على صفات متقابلة مثل طهر/نجاسة، مقدس/مدنس، ملاك/شيطان. وعلى سبيل المثال، يوجد فى الحوش الصوامع وحجرة الخزين التى تعتبر أماكن ذات قداسة وطهارة تجذب إليها الملائكة، جنبًا إلى جنب مع دورة المياه وحظيرة المواشى، وهى أماكن نجسة تجذب إليها الجن والعفاريت . وبالإضافة إلى ذلك، يحتوى الحوش على الفرن أو فرن الخبيز. وينتشر معتقد بين النساء بأن الجن والعفاريت – وهى مخلوقة من النار – تفضل أن تعيش هناك، أى فى الفرن. ولذلك، عندما تضع المرأة قطعة من العجين فى الفرن تحرص على أن تقول: «دستور يا سكان المكان».

إن الأجزاء المدنسة من المنزل، التى تحتوى أماكن نجسة وغير طاهرة، مثل مرحاض المياه، وحظيرة المواشى أو أى مكان آخر تُلقى فيه المهملات، تُعامل بحذر

شديد. فالأشياء القذرة تمثل تهديداً للبيئة الاجتماعية (Douglas, 1966). وبسبب نجاسة دورة المياه، يُعتقد أنها مسكونة بالجن والأرواح الخبيثة(٤٢). وبغرض الوقاية، يحرص الفلاحون قبل دخول المرحاض أن يقولوا بهمس أو بصوت منخفض:«أعوذ بك من الخبث والخبائث». وفى مثل هذه الأماكن القذرة والنجسة، من المحرم ذكر أسماء الله أو الأنبياء أو الأماكن المقدسة أو حمل أشياء تحمل طابعًا مقدسًا.

الإيكولوجيا والكون والاقتصاد

الستر (الرعاية الإلهية)

تؤثرالقيم المرتبطة بالطبيعة أو الصورة الطبيعية لإقليم أو منطقة ما على التصور الكونى لدى الناس وعلى الأساليب التى من خلالها يوحدون أنفسهم مع هذه المنطقة (Rappaport 1969, 116; 1999, 8, 458). إن العلاقة بين الفلاحين وبيئتهم تنتظم فى حدود عملية وغيبية معًا. ويمكن فهم أهم الخصائص المميزة لبيئة الحدين من خلال التأويلات البيئية أو الإيكولوجية المتعلقة باسمها، أى القرية،، وهى تأويلات تختلف عن التأويلات التاريخية التى نوقشت من قبل. وكما سبق أن ذكرنا، فإن كلمة الحدين تعنى جانبين أو حدين. فالقرية تقع على الحد الرملى الأصفر من الصحراء الغربية من ناحية، وعلى الحد الأسمر من تربة الدلتا الطينية الغنية(٤٣) من ناحية أخرى. ويظهر ذلك بوضوح عند دخول القرية، إذ تظهر من الشرق التربة السوداء أو « الأرض السمرة» الصالحة للزراعة. وعند التحرك فى اتجاه الغرب يظهر خليط من التربة الصفراء والسوداء، يُعرف بـ «الأرض الحمرا». وكلما سار الفرد فى اتجاه الغرب وتوغل فى القرية، فإنه يواجه وبصورة تدريجية «الأرض الصفرا» المميزة للصحراء الغربية. فالموضع الجغرافى يؤثر فى الأنشطة الاقتصادية لأهل القرية؛ إذ ترتبط نباتات ومحاصيل زراعية معينة بأنواع مختلفة من التربة:

١ - التربة السمراء، وهى غنية بالطمى والغرين المفيدين لزراعة القطن، والبقول والذرة والخضراوات.

٢ - الأرض الحمراء، وهى مزيج من الطمى والغرين والرمل وتستخدم فى زراعة القمح والشعير والأرز والسمسم والقطن.

٣ - الأرض الصفراء، وتسمى «الأرض البيضا»، ويتكون معظمها من الرمل وتصلح لزراعة البطيخ والشمام والفول السودانى وبعض الأنواع من الأشجار مثل النخيل والمانجو والموالح.

وتستخدم التكنولوجيا الحديثة، لكن بشكل محدود ، إذ لا تزال الجمال والحمر تستخدم فى الأنشطة الزراعية.

وبالإضافة إلى ذلك ، توجد ثلاثة تصنيفات فصلية للمحاصيل:

١- المحصول الشتوى، يُزرع خلال شهرى أكتوبر ونوفمبر وينضج فى الشتاء أوالربيع ويشمل الحبوب مثل القمح والشعير، وكذلك الخضراوات مثل الكرنب والقرنبيط والبرسيم.

٢ - المحصول الصيفى، ويزرع فى فبراير ومارس ويجمع فى الربيع والصيف، ويشمل البطيخ والشمام والأرز والبطاطس والذرة والملوخية والقطن.

٣- المحصول النيلى، ويزرع خلال يوليو وأغسطس ويجمع فى الشتاء والربيع ويشمل الذرة والبطاطا والثوم.

وتزرع بعض المحاصيل مثل الطماطم فى كل الفصول. كما تستخدم طريقتان لرى الأرض : الأولى هى الرى الدائم حيث يطبق الفلاحون نظام دورة المحاصيل الثلاثة وتُسمى الدورة الزراعية(٤٤) . والطريقة الثانية تُستخدم فيها المياه الجوفية و تُعرف باسم النظام البعلى ، وهى تصلح لزراعة البطيخ والطماطم، على سبيل المثال(٤٥) .

من حيث هو محصول نقدى، يُعد البطيخ مصدر الدخل الرئيسى للقرية. فعلى عكس القطن الذى هو مصدر دخل القرى المجاورة، يُزرع البطيخ سنويًا ولا يخضع لنظام الدورة. لكن المحصول، أى البطيخ، لا يُعالج طبقًا لنظام السوق الرأسمالى، بل طبقًا لنمط الإنتاج القليدى ما قبل الرأسمالى(٤٦). ويميل القرويون إلى تربية الحمام ليس لأغراض تجارية وغذائية وحسب، بل أيضًا لأغراض زراعية إذ يُستخدم زبل الحمام لتخصيب التربة، خاصة تلك التى يزرع فيها البطيخ. وتُعرف الحدين محليًا أو إقليميا بأنها بلد البطيخ(٤٧). ومن حيث هو محصول القرية النقدى، يُزرع البطيخ بكميات كبيرة للتجار بكوم حمادة وطنطا والإسكندرية ومدن أخرى . وتُفسر ثروة ملاك الأرض والفلاحين على أنها نتيجة التجارة بالبطيخ بالأسواق المحلية والإقليمية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن عدم تطابق أنشطة الفلاحين الاقتصادية مع السوق العالمية الرأسمالية لا يجعل منهم جزءًا من الجماعات الهامشية، كما يدعى أصحاب النمط المركزى المهيمن (Gran 1996, 336).

تعمل أسر أو عائلات الفلاحين جنبًا إلى جنب. لكن يوجد بينهم تقسيم للعمل قائم على النوع والعمر ، إذ يضطلع الرجال بالأعمال الزراعية الشاقة، مثل إعداد وتجهيز الأرض والحرث والتذرية والتسميد وزراعة المحصول والرى، بينما تقوم النساء والأطفال بأعمال أخرى تشمل تنقية الحشائش وتنقية دودة القطن والحصاد أو جمع الثمار. لكن هذا التقسيم ليس صارمًا حيث تشارك النساء فى عمليات التسميد وزراعة المحاصيل، بينما يشارك الرجال فى الحصاد وتنقية الحشائش. لكن استخدام الأدوات والآلات الثقيلة يكون مقصورًا على الرجال. وبالرغم من انتظام الأطفال فى المدارس، فإنهم يؤلفون مصدرًا إضافيًا هامًا لقوة العمل بالأسرة رغم أعمارهم التى لا تتجاوز الستة عشر عاما، بل تكون أحيانًا دون العاشرة.

تُعد ملكية الأرض مصدرًا هامًا للثروة والمكانة الاجتماعية. لكن غالبًا ما توجد علاقة عكسية بين ملكية الأرض والعمل فى الأرض. فالأعيان أو الذين يملكون مساحة كبيرة من الأرض لا يعملون فيها بأنفسهم، بل يستأجرون العمال الزراعيين للقيام

بذلك. وعلى العكس، نجد هؤلاء الذين يملكون مساحات صغيرة يعملون في الأرض بأنفسهم. وطبقًا لذلك، يوجد ثلاثة أنواع من الناس المنخرطين فى الأعمال الزراعية : كبار الملاك من المزارعين ، القادرين على تأجير العمال الزراعيين ، الفلاحون الذين يزرعون الأرض بأنفسهم ، العمال الزراعيون (غير المالكين للأرض) الذين يعملون فى الأرض نظير أجر «الأجير» وهم أدنى طبقة اجتماعية(٤٨).

بالإضافة إلى الأنشطة الزراعية والاقتصادية، تهتم الأغلبية العظمى من أهل القرية بتربية الحيوانات والطيور، وخاصة من يمتلكون الأرض ، حيث تلعب الحيوانات التى تعمل بالزراعة ، مثل الجاموس والأبقار والجمال والحمير ، دورًا كبيرًا فى تلك الأنشطة. ويلعب الجمل دورًا هامًا فى الأنشطة الزراعية ، وبصفة خاصة فى الأراضى التى تقع فى الصحراء الغربية. والفلاحون لا يذبحون هذه الحيوانات الكبيرة الصالحة للطعام والتى يعتمدون على حليبها إلا عندما تهرم أو عند بيعها للقصابين. كما أن الطيور والحيوانات الصغيرة تؤلف عنصرًا هامًا فى حياة الفلاحين الاقتصادية. بل إن العمال الزراعيين المأجورين أو الذين لا يحوزون الأرض يقومون بتربية الطيور والحيوانات الصغيرة التى يعتمدون عليها فى استهلاكهم اليومى واقتصادهم الإعاشى.

إن الإطار المكانى للقرية يؤكد على العلاقة القوية بين الإيكولوجيا أو البيئة والتصورات الكونية ذات المغزى، خاصة تلك التى تكون مرتبطة بالمنطقة المحلية. فالأنواع المختلفة من التربة تكون مرتبطة بأنواع مختلفة من القيم والتوجهات. فالمزيج القائم بين التربة الغنية والتربة الصفراء له تأثير قوى ليس فقط على الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية للفلاحين، بل أيضًا على تصوراتهم عن البيئة المحيطة بهم. فالجانب الغربى من القرية يُطلق عليه «صحرا» أو «صحراء» ويرتبط بالتصورات المتعلقة بالجفاف و الرجولة والرحابة أو الانفتاح، بينما الجانب الأيسر يُسمى «أرض» ويرتبط بتصورات الأنوثة والخصوبة والانغلاق. ولقد طوّر الفلاحون تمييزًا تصوريًا يضفى قيمة

عليا للصحراء بالرغم من أنها أقل فائدة اقتصادياً من التربة الخصبة. فالصحراء مكان يُعتقد أنه مسكون بكائنات وقوى غير منظورة، بالإضافة إلى أنها ترتبط بتصور القداسة. والكلمة التي تُستخدم لوصف هذه الرؤية الخاصة بالصحراء هي «الجبل» التي تحمل معاني العلو والشموخ والقوة والصلبة والرجولة والثبات. فالشخص الحكيم والهادئ والشجاع يوصف بأنه «ثابت كالجبل أو الطود». كما أن الجمل – وهو حيوان قوي يتصف بالصبر – يرتبط بكل من الصحراء والولي. فمشاهدة الجمل في الحلم والتحدث إليه، طبقًا للرؤية المحلية، يُفسر على أن وليًا من الأولياء قدكشف عن نفسه لصاحب الحلم. إن الخصائص المرتبطة بما هو جاف ونظيف ومفتوح تتفق وتصور الفلاحين للأماكن المقدسة. فصورة الصحراء تقابل صورة الأرض السمراء أو الطينية التي تفتقر إلى القيم الروحية والمقدسة رغم أنها تتسم بقيمة اقتصادية عالية. فعند الترحيب بشخص رفيع المستوى وتكريمه غالبًا ما نسمع الفلاحين يقولون «نفرش له الأرض رمل».

كما سبقت الإشارة ، هنا ثلاثة مقامات أو أضرحة بالقرية : ضريحان يوجدان بالصحراء غرب القرية ، أحدهما للست راضية ، والآخر لولي يبعد حوالي ثلاثة أمتار عن ضريحها[٤٩]. ويوجد المقام الثالث ، وهو خاص بسيدي غانم، جنوب القرية. ويُعتقد أن نسل هذا الولي قد ورثوا قدرته على تحقيق البركة (انظر شكل ٢ – ٥). لكن شهرة هذين الوليين لا تتعدى حدود القرية ، كما أنهما لا يتمتعان بنفس المكانة والشرف التي تتمتع بهما الست راضية التي تتخطى شهرتها القرية لتمتد إلى القرى والمدن المجاورة. وعند زيارة مقام السيدة راضية، يهتم الزائرون بجمع حفنة من الرمل من أرضية الضريح ويحضرونها معهم إلى المنزل، اعتقاداً منهم أن الرمل يشتمل على البركة وقوة علاج الأمراض. ومن المهم أن نلاحظ أن الفلاحين لا يجمعون التراب، لكن يلمسونه كي يحصلوا على بركة الولي أو الولية.



شكل ٢ – ٥ : الشيخ غانم

إن علاقة الصحراء بالتربة السوداء تشبه علاقة الفضاء بالأرض. فالصحراء مكان أو فضاء واسع وغريب يشتمل على أرواح وكائنات وقوى خارقة. وبصورة عامة، يؤكد القرويون على اعتقادهم بوجود علاقة بين الصحراء والإعجازى من خلال إشارتهم إلى حقيقة أن الكعبة، وهى أكثر الأماكن قداسة، توجد بالصحراء. الكعبة هى مركز الكون برمته والتى يتجه نحوها المسلمون فى صلاتهم وعندها، أو حولها، يقيمون شعائر الحج. وحسب اعتقاد الفلاحين ، فإنه من أمور الغيب والحكمة المقدسة أن يجعل الله من هذه البقعة الجرداء التى ليس بها زرع أو ماء أكثر بقاع الأرض ثراء روحيًا أو دينيًا واقتصاديًا. ففوق الكعبة يوجد البيت المعمور، وهو بيت كونى سماوى عامر بالأرواح والملائكة التى تسبح الله ليل نهار. ويتخلل البيت المعمور كل السماوات ويربط بين عالم السماء وعالم الأرض.

لا تنفصل أنشطة الفلاحين الاقتصادية عن رأسمالهم الرمزى (Bourdieu 1977) الذى يشير إلى مبادئهم الاجتماعية والأخلاقية والدينية. فقبل أن يبدأ الفلاحون عملهم اليومى أو يدخلوا في مساومات تجارية، يحرصون على قول «صلاة النبى رأسمالى ومكسبى». العمل عبادة عند الفلاحين ، والكسل يرى على أنه نجاسة، أو كما يقولون «اليد البطالة نجسة». والعمل الجاد يعتبر من القيم المحورية التى تضاعف من الرأسمال الرمزى والاقتصلدى أو المركز الاجتماعى وكذلك الدخل. لكن نتيجة عمل الفرد ما زالت تعتمد على مشيئة الله. وعلى حد تعبير الشيخ شكرى، وهو مزارع وليس رجل دين، « الله يعطى النعمة من يشاء». كما أن كل شخص مسئول عن الحفاظ على النعمة التى يمكن أن تكون في شكل صحة جيدة، أو أطفال مهذبين أو زوجة صالحة أو عقل راجح، أو رفاق مخلصين، أو سمعة طيبة، أو علم نافع، أو مركز محترم، أو صحة، أو ستر.

فليس من غير المألوف أن نسمع الناس يكررون كلمة الستر بأشكالها المتنوعة فى سياقات أو سيناريوهات مختلفة. ففى حياتهم اليومية، على سبيل المثال، يقول أهل القرية «الله يسترك دنيا وآخرة» عندما يعبرون عن عرفانهم وامتنانهم لشخص ما قام بمساعدتهم أو أدى معروفًا لهم. وفى مثال آخر ، فإن صابر، وهو فلاح حصل على قرض من البنك لغرض زراعة أرض، يقول «اللى سترها فى الأول يسترها فى الآخر» ، معبرًا فيه عن قلقه حول إنتاجية محصوله وقدرته على سداد ديونه، آملا فى الستر. إن فكرة الستر والتغطية تكون مهيمنة بصورة كبيرة فى حديث الناس بحيث أنه عندما يتحرك شخص ما من المجال العام إلى المجال الخاص، كما هى الحال عندما يقصد منزلاً يقترب منه، فإنه يقول: «ياساتر» كى ينبه الساكنين وخاصة النساء، لوجودة حتى يأخذوا حذرهم ويحافظوا على خصوصيتهم(٥٠).

إن الحياة الاقتصادية للفلاحين المصريين تكون موجهة ليس بواسطة صورة الخير المحدود (Foste 1965) ، أو صورة الخير اللامحدود (Duncan 1971)، بل بواسطة تصور الستر. وبشكل جوهرى، يتضمن الستر معانى كثيرة متعددة مثل تلك التى تشير إلى

كل ما يمكن أن يكون غير منظور أو محجوب أو مستتر أو مُصان أو محمى أو مستور. وهذه المعانى الكثيرة تشمل أبعادًا اجتماعية وشخصية وروحية وكونية يمكن أن نطلق عليها «رأسمال كونى». إن الرأسمال الكونى هنا يمكن تعريفه ليس من منظور الاقتصاد الأخلاقى كما عرفه سكوت (Scott 1976) ، أو منظور الاقتصاد الرشيد القائم على الحسابات كما عرفه بوبكنز (Pokpins 1979) [٥١]، بل على ثلاثة عناصر رئيسية هامة: وسائل أو طرق مشروعة لتوفير المصادر الاقتصادية، وأناس يعملون بجدية، وإرادة الله المهيمنة على الكون. وهذه العناصر أو الشروط تحقق التوازن بين المجالات الدنيوية والدينية المميزة للحداثة العلمانية للفلاحين.

يعمل الفلاحون فى أنشطتهم الدنيوية والاقتصادية بجد واجتهاد من أجل تحقيق أعلى دخل وأقصى منفعة تزيد من أوضاعهم الاجتماعية[٥٢]. لكن هذه الأنشطة تكون مُبررة من خلال التصور الكونى للرزق[٥٣] الذى ينتمى إلى عالم الغيب الذى لا يعلمه إلا الله. والقوة الكونية الخاضعة والمسيرة بمشيئة الله الرزاق الحليم الستار، تنعكس، على سبيل المثال، فى عظمة السماء، وقوة البركة، والأشياء أو الأماكن المقدسة، والأوقات المباركة، والبشر ، وخاصة الأنبياء والأولياء والصالحين. وهذه القوة الكونية الكامنة تعزز الاعتقاد بأن الرأسمال الكونى يكون جوهريًا وأساسيًا فى بناء الكون. ونجد التأكيد على الاعتقاد بأن الرزق يكون محكومًا بالقوة الإلهية فى قول الفلاحين «اجرى جرى الوحوش غير رزقك لن تحوش». وهذا القول لا يتضمن توجهًا قدريًا صرفًا، بل الإشارة الرمزية إلى وجود قوة إلهية مطلقة تحكم الكون بمنطق الرحمة الذى يتعدى الفهم البشرى[٥٤]. ولا يزال الفلاحون يؤكدون على أن اهتمامهم الجوهرى ليس منصبًا على التكنيز أو التكديس المادى، بل على بركة ما فى أيديهم أو ما يملكون. فالرأسمال القليل والمبروك خير من الرأسمال الكثير المنظور والخالى من البركة (ما فيه بركة). فالناس الذين يساعدون الآخرين، مثلا، يُنظر إليهم على أنهم أسباب أو وسطاء أرسلهم الله لذلك العمل.ولقد سمعت أمًا تقول لولدها وهى تودعه عند سفره إلى الخارج: «ربنا يوقف لك أولاد الحلال». وقد أكد الأب على ذلك بقوله «رب هنا رب هناك».

عندما ينقطع مورد رزق أو تزداد المسئوليات والأعباء الاقتصادية، غالبًا ما يؤكد الأفراد أن الله سوف يعوضهم عن ذلك قائلين: «يقطع هنا ويوصل هنا». وضمن هذا المنطق من الرحمة الإلهية يمكن فهم اتجاه الفلاحين نحو امتلاك عدد كبير من الأطفال رغم الفقر، ورغم حملات الحكومة المستمرة لضبط النسل أو تنظيم الأسرة. فالنقاش المستمر بين الحكومة والشعب، فيما يتعلق بحجم الأسرة والموارد الاقتصادية ، يعكس رؤيتين مختلفتين ، كل منهما يحاول تفسير منطق النشاط الاقتصادى. فبالنسبة للفلاحين، يأتي الطفل الجديد إلى الحياة ومعه «رزقه» الذى تكفله الرحمة الإلهية بغض النظر عن الصعوبات الاقتصادية التى يواجهونها[٥٥].

إن الرأسمال الكونى للستر يستند إلى رؤية يتحدد فيها وبصورة قاطعة التمييز بين *الحلال*، أو ما يتحقق بصورة أخلاقية ومشروعة، *والحرام*، أو ما يتحقق بصورة مشكوك فيها وغير شرعية. فالشخص الثرى أو الفقير الذى يعيش قانعًا ويحجم عن أن يسأل الناس حاجة أو دعمًا ماليًا يعتبر شخصًا مستورًا اجتماعيًا واقتصاديًا. لكن الشخص الثرى الذى يتصف بالجشع لا يعتبر مستورًا لأن سلوكه يُظهر ضعفه وتبعيته. وبشكل مجازى، نجد أن صورة السماء الحانية بجمال وقوة على الأرض فى شكل غطاء تُطلق وتقدح التصور الكونى للستر والذى يظهر فى المثل القائل «على قد لحافك مد رجليك».

وتجدر الإشارة إلى أن الستر يكون متضمنا فى الأخلاق الإعاشية للقرويين. لا يوجد هناك مقياس أدنى أو أعلى على أساسه يمكن قياس حالة الستر، فإذا سُئل فرد عن حالته المادية أو المالية، يُتوقع منه أن يجيب قائلاً «مستورة والحمد لله». وذلك قد يفسرقدرة الفلاحين الاستثنائية على الابتسام ببهجة وتلقائية، وعلى تقبل النكات والفكاهة، بينما يختبرون مشاكل اقتصادية قاسية. وعلى حد تعبير الحاج حامد - وهو رجل فقير لكنه محبوب ويعمل خفيرًا بالقرية - «إذا كان بالبيت خبز، أو عيش فقط، فإن سكانه يجب أن يشعروا بالستر أو بأنهم مستورون» . مثل هذا القول يصبح مفهومًا عند إدراك أن المكونات الأساسية لغذاء الفلاحين هو الخبز أو العيش *والغموس* الذى

هو أى عنصر آخر من عناصر الطعام المصاحبة للخبز بغض النظر عن الكم والكيف. والغموس يمكن أن يكون حليبًا أو جُبنًا أو خضراوات مطهوة أو حتى ملحًا. ويؤكد الحاج حامد أنه اضطر إلى أن يأكل «عيش حاف»، بدون أى نوع من الطعام لمدة أسبوع عندما فقد وظيفته كعامل فى جمعية تعاونية بإحدى القرى المجاورة. وطبقًا لهذه القصة، يرمز الخبز إلى الستر الذى يمكن أن يُترجم هنا ليعنى الرضا والقناعة والاكتفاء الذاتى والحماية والاستقلال والبركة. وعند تأكيده على أهمية الخبز يقول الحاج حامد «إذا كان فى البيت عيش، يبقى المش شبرقة» و «من كان عنده العيش وبلّه عنده الخير كله».

فى حقيقة الأمر، يمكن فهم الرأسمال الكونى من خلال رؤية كونية شمولية تستند إلى المنظور الدينى والتراث المحلى التى تحرر الفرد والمجتمع من ضغوط الاتجاهات المتزايدة نحو المادية والنزعة الفردية والتى تبقى على التوازن بين الأقوياء أو الأثرياء والفقراء الذين يظهرون قدرًا كبيرًا من الاعتداد بالنفس والاستقامة (el-Aswad : 1990 a 126). فإذا كان الستر هو حالة إيجابية من الوجود التى يجب أن تتحقق، فإنه يجب تجنب الحالة المقابلة لها وهى الفضيحة أو التعرية المخجلة. وعندما يهبط الوضع إلى حالة تهديد المعيشة أو الرأسمال الكونى للستر، فإن الفلاحين يثورون بقوة وعنف(٥٦). وطالما كان الناس مستورين اجتماعيًا واقتصاديًا، فإنهم لا ينكشفون انكشافًا مخجلاً على الإطلاق. وفى مناقشة مع أحد القرويين الفقراء المعدمين حول اتساع الهوة بين الغنى والفقير، الناجم عن الجشع والتنافس على امتلاك الأشياء المادية، قال «اللى يستره الرب ما يفضحه العبد»

هجرة الفلاحين

قبل سبعينيات القرن الماضى، كان من النادر أن نسمع أن فلاحًا ما قد غادر القرية كى يعمل خارج البلاد لفترة ممتدة أو طويلة من الزمن. ولم يمض زمن طويل

على الناس منذ أن كانوا يعلقون على الفلاحين الذين خرجوا من حدود قريتهم بأنهم قد ضاعوا وتاهوا فى العالم ولم يعرفوا ماذا يفعلون. أيضًا كان هناك اعتقاد، كما لو أن هناك شيئًا مكتوبًا، بأن الفلاحين قُدّر عليهم أن يمضوا حياتهم داخل حدود قريتهم. لكن طرأ تغير جذرى عميق فى اتجاه الناس نحو المستقبل. ويظهر هذا التغير فى التحول من الرؤية الثابتة الإستاتيكية إلى الرؤية المتحركة الدينامية للمكان والزمان. فمن الناحية الاقتصادية ، أصبح الفلاحون أكثر وعيًا بأهمية التخطيط للمستقبل عن طريق استغلال الفرص التى تتعدى حدود بيئتهم المحلية الحالية.

بدأت هجرة بعض أهل القرية إلى البلدان العربية فى نهاية الستينيات من القرن الماضى عندما استطاع بعض المدرسين والعمال الحرفيين إيجاد فرص عمل فى ليبيا. وقد كان لنجاح تجربة هؤلاء الأفراد تأثير كبير فى دفع عدد آخر من أهل القرية، المهرة وغير المهرة، للسعى نحو الهجرة إلى الأقطار العربية الثرية مثل المملكة العربية السعودية والعراق والكويت والإمارات العربية المتحدة. لكن الهجرة للعمل بالخارج لم تتيسر بالشكل المتسق إلا بعد دعوة الحكومة لسياسة *الانفتاح* أو الباب المفتوح وتحرير الاقتصاد[٥٧].

ففى إحصاء عام ١٩٨٣، الذى قام به جهاز تنمية القرية المصرية، وصل عدد المهاجرين الذين يعملون خارج قرية الحدين ما يقرب من ٢٠٠ شخص، منهم ٧٠٪ يعملون خارج البلاد. وفى عام ١٩٨٧ ، و بناء على دراسة ميدانية قمت بها فى القرية، وصل العدد إلى ٣١١ شخصًا. لكن هذا العدد تدنى فى عام ١٩٩٥ إلى ٢٧٤. وبشكل عام ، يمكن تصنيف المهاجرين للعمل إلى ثلاثة أنواع : أولاً – موظفو الحكومة من المدرسين والممرضات والمهندسين ونحو ذلك ، أولئك الذين يسمح لهم بصورة قانونية أن يغادروا البلاد للعمل لفترة تتراوح من عام إلى أربعة أعوام مع مراعاة تطبيق القوانين والقواعد الخاصة بكل جهاز حكومى. ثانيًا – المهاجرون، للعمل بالخارج بعقود خاصة (وتتألف الأغلبية منهم من أصحاب الحرف المهرة، وعمال البناء، والميكانيكيين وعمال الزراعة). ثالثًا – وهذه الفئة تتألف من هؤلاء الذين يدخلون القطر المضيف بتأشيرات

سياحة أو زيارة ثم يقومون بتغييرها إلى تأشيرات عمل عندما يجدون الفرصة لذلك. وأغلب المهاجرين من القرية هم من العمال الزراعيين الذين يملكون مساحات صغيرة من الأرض أو الذين يعملون كعمال تراحيل(٥٨). وغالبًا ما يقترض مثل هؤلاء الأفراد المال من الأقارب والرفاق لتغطية نفقات السفر وتذكرة الطائرة على أن يسددوا ديونهم عندما يجدون العمل.

إن قرب أقطار الخليج العربى من الأماكن الإسلامية المقدسة يضفى المعنى على هذه الهجرة حيث يكون المهاجرون مدفوعين ليس بالأهداف المادية وحسب، بل أيضًا بالتصور الإسلامى للهجرة إلى الأماكن المقدسة. ويحرص العمال المهاجرون على الحفاظ على العلاقات الاجتماعية مع أسرهم ورفاقهم بالقرية، وذلك من خلال الخطابات وأشرطة التسجيل. وعلاوة على ذلك، يقوم معظمهم بزيارة أسرهم وأهليهم على الأقل مرة واحدة فى العام . يرسل العمال معظم المدخرات والتحويلات إلى أسرهم أو يجلبونها معهم حيث تستثمر فى مشروعات محلية مثل مزارع تربية الماشية والطيور، أو ترميم البيوت، أو بناء منازل جديدة، أو شراء أرض أو عربات نقل صغيرة، أو ابتياع معدات زراعية مثل الجرارات وماكينات ضخ المياه الآلية. وعلى الرغم من أن العمال يهتمون اهتمامًا كبيرًا بالادخار واستثمار أموالهم، نجدهم ينفقون أموالاً طائلة فى شراء البضائع الاستهلاكية مثل أجهزة التلفاز والمسجلات والمراوح الكهربائية ونحو ذلك. وقد أصبحت هذه البضائع والمقتنيات رموزا جديدة للمكانة الاجتماعية ومؤشرات للتغير فى اتجاهات الناس وتوجههم نحو أساليب حياة جديدة. ومن اللافت للانتباه أن كاميرات الفيديو، وأطباق الأقمار الصناعية أو المحطات الفضائية ، وأجهزة الكمبيوتر، والهواتف النقالة، أصبحت متاحة، خاصة لهؤلاء الذين نجحوا فى تحقيق ثروة لا بأس بها. لكن لاتزال ميزة استخدام شبكة الاتصال الإلكترونية (الانترنت) مقصورة على الأثرياء.

كان من نتيجة سياسة الانفتاح الاقتصادى، التى زادت فيها الهوة بين الأغنياء والفقراء، أن الفلاحين بدأوا يبحثون عن بدائل اقتصادية أخرى مثل الانخراط فى أكثر

من عمل. فالفلاح يمكن أن يقوم بفلاحة الأرض وأن يسعى فى نفس الوقت لأن يعمل فى القطاع العام كحارس لجمعية زراعية أو لمدرسة ونحو ذلك. ولا يزال الدخل الثابت، مهما كان ضئيلاً، وسيلة هامة يُعتمد عليها فى شئون الحياة. وإذا نظرنا إلى هذا الأمر بشيء من التركيز، نجد أن الوظيفة الحكومية خير دليل على ذلك العمل المرتبط بالدخل الثابت. لكن نظرًا لأن مرتبات الحكومة متواضعة، غالبًا ما يعمل الموظف الحكومى بالقرية كفلاح يزرع أرضه.

ولقد كان للهجرة تأثير عظيم وعميق فى رؤى القرويين واتجاهاتهم نحو الناس الآخرين ونحو أنفسهم[٥٩]. فمن حيث هم عمال يعملون فى أقطار أجنبية أو عربية يأتى إليها المهاجرون من بقاع مختلفة، كان على العمال المهجرين من القرية أن يتعاملوا مع شعوب مختلفة وكان عليهم أن يتكيفوا معهم، ولذلك نجد أن رؤى العمال المهاجرين واتجاهاتهم نحو الآخر أو الأجانب قد أصبحت بصورة متزايدة مرنة ومنفتحة. لكن فيما يتعلق ببناء أو هيكل الأسرة بالقرية ، فلا توجد شواهد تظهر أن هجرة العمال من الذكور أو الرجال قد أثرت على العلاقات الاجتماعية والهيكلية بين أعضاء الأسرة.

ويمكن تلخيص تأثير الهجرة على القرية على النحو التالى:

أولاً – التغير أو التحول الاقتصادى أدى إلى نمو عمراني يتمثل فى ظهور المنازل الحديثة التى أُقيمت جنبًا إلى جنب مع البيوت التقليدية أو حلت محلها. وبالإضافة إلى ذلك، زاد حجم الاعتماد على التقنية الحديثة متمثلة فى استخدام الجرارات والعربات والآلات الزراعية الحديثة. ثانيًا – المهاجرون العائدون إلى القرية أظهروا اهتمامًا كبيرًا نحو استثمار أموالهم فى «سوق الأرض»، وليس فقط فى الزراعة. وكانت النتيجة أن قفزت القيمة الاقتصادية للأرض بشكل غير متوقع. ففى الستينيات، على سبيل المثال، كان سعر الفدان من الأرض السوداء ما يقرب من ٨٠٠ جنيه مصرى، بينما تعدى سعره ١٥,٠٠٠ جنيه مصرى فى السبعينيات والثمانينيات. وفى التسعينيات، وصل السعر إلى أعلى من ٤٥,٠٠٠ جنيه مصرى. وقد أثَّر ذلك تأثيرًا سلبيًا على الفلاحين الراغبين فى شراء الأرض لأغراض زراعية. ثالثًا – ارتفعت القيمة أو المكانة الاجتماعية

والاقتصادية للعمال الزراعيين نتيجة للعجز الكبير فى أعدادهم داخل القرية[٦٠]. وأخيراً– كان من نتيجة الهجرة المؤقتة أن انخرط القرويون فى تجارب أثرت وعمقت رؤى العالم لديهم. فقد أصبح الفلاحون الآن على وعى كبير بالعوامل الدخلية والخارجية التى تؤثر فى أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية.

الخـلاصـة

سعى هذا الفصل للكشف عن السياق الاجتماعى الكونى السائد الذى من خلاله تم التعرف على قرية الحدين وتحديد هويتها. ولقد تتبع هذا الفصل الأبعاد الكونية المتضمنة فى موقع أو موضع القرية، وتاريخها الشفهى، وهيكلها الطبيعى الفيزيقى، وبيئتها أو خصائصها الإيكولوجية، واقتصادها (الرأسمال الكونى)، والنظام السياسى المحلى الموجود بها. وقد أوضح هذا الفصل أن التاريخ الاجتماعى والسمات الإيكولوجية للقرية، بالإضافة إلى القيم الثقافية الرمزية المرتبطة بالوحدة الاجتماعية أو *الدار* ويتصور *الأصل* متعدد الأبعاد، كلها تؤثر فى نظرة الناس لأنفسهم و رؤيتهم للآخرين. ومن خلال الاستعانة بالتاريخ الشفهى والمأثورات الشعبية، استطاع القرويون تحديد اسم ومكان القرية، بل أيضًا علاقتها بالقرى المجاورة وبالمنطقة أو القطر ككل. وقد اهتمت الدراسة بمناقشة بناء أو هيكل المنزل ضمن منظور كونى، بمعنى أن الأماكن المختلفة التى تؤلف الأبنية والهياكل الفيزيقية لكل من القرية والمنزل كما يتصورها القرويون قد وصفت على أنها مرتبطة بتوجهات وتصورات كونية.

وأظهرت الدراسة أن الجوانب الكونية والدينية والدنيوية من تفكير الناس وممارساتهم تكون متفاعلة معًا ومتكاملة فى وحدة واحدة، وأن العلاقة بين القرويين وبيئتهم واقتصادهم تنتظم فى حدود عملية براجماتية وغيبية، وأن النظام الاقتصادى بالقرية يكون متداخلاً مع ومتأثرًا بالسياسات الاقتصادية وآليات السوق المحلية والقومية والعالمية ، وأن القرية ليست مجرد وحدة سلبية تقف موقف المتلقى أو المتفرج

من تلك القوى الخارجية. فالسياسات الاجتماعية الاقتصادية المحلية تؤلف فى حقيقة الأمر عوامل أو قوى انتقائية لا تتبنى فقط ما هو ملائم لأفراها أو مجتمعها، بل تؤثر فى تطبيق قوانين وقواعد معينة تضعها الدولة لتغيير أو تنمية الريف.

إن التحولات الاقتصادية أو المادية التى اختبرتها الأسر لم تؤثر على هيكل المنزل ولم تغير من قيم الناس ومبادئهم الاجتماعية والدينية عميقة الثبات والرسوخ. ولقد أظهر القرويون اهتمامًا عظيمًا بتنمية وتحسين أوضاعهم الاقتصادية من خلال العمل بالقرية أو العمل خارجها. وأنهم يفضلون رأسمالهم الرمزى أو الكونى القائم على مفهوم الستر- بمعنى الغطاء الاجتماعى والاقتصادى ،حتى وإن كان يقدم حدًا أدنى من الدخل - على تحقيق دخل مستند إلى مصادر مشكوك فيها. والرأسمال الأخلاقى هنا يُفهم من خلال رؤية كونية للعالم قائمة على رؤية دينية للعالم تحرر كلاً من الفرد والمجتمع من الاتجاه الطاغى و المتزايد نحو المادية والفردية.

فى حياتهم وتفاعلهم اليومى، يصف القرويون أنفسهم وكذلك الآخرين طبقًا للقيم والتصورات التالية: *الأصل*، بمعنى عمق الجذور ونبل الأفعال، ومعرفة معايير ومبادئ الجماعة. فالشخص الذى يُظهر سلوكًا شريفًا وتصرفات نبيلة يوصف بأنه أصيل أو «من معدن أصيل». ومن يخالف ذلك هو «عديم الأصل» أو «غير الأصيل» الذى يعنى أن جذور أو دم أو أفعال شخص أو جماعة ما لا تكون موضع تقدير من القرية، بل لا يكون لها وجود على الإطلاق. ومن الأمثلة التى تشمل «انعدام الأصل» الشخص الغريب الذى يفرض نفسه على الجماعة دون سبب ، والفرد الذى لا يحترم نفسه ولا الآخرين ولا يتوقف عن الثرثرة وكشف أسرار الناس ، وهو أيضًا الذى يسىء استخدام السلطة.

أما حُسن الضيافة والكرم فهو من رموز وعلامات البيت العامر والممتلئ الذى يقطنه أناس نبلاء وشرفاء. ففى تفاعلهم اليومى، وعندما يمدحون شخصًا ما أو يقنعوه بأن يعمل معروفًا لهم، يقول الفلاحون «الله يعمر بيتك». وعكس ذلك هو الخراب. وهنا

نجد أن مجرد فكرة الخراب أو الدمار تثير كثيراً من المخاوف لدى الفلاحين. فمن أجل أن تلعن أو تهين شخصًا أساء إليك يكفى أن تقول «الله يخرب بيتك» التى تتضمن رغبة فى إزالة جذور ذلك الشخص الملعون. كما أن الفضاء غير المأهول أو المسكون أو الخراب هو مكان غامض يدفع الناس لخلق أنماط كثيرة من التأملات والخيالات وتجعل منه، عل الأقل من الناحية التصورية ، مكانًا مسكونًا بالكائنات والقوى غير المنظورة.

الهوامش

(١) طبقًا للسجلات الرسمية للجمعية التعاونية المحلية، المساحة الإجمالية لقرية الحدين هى ١١٧ر٣ فدانًا، بينما مساحة القرية المأهولة بالسكان هى ١٨٠ فدانًا.

(٢) طبقًا للتعداد العام للسكان عام ١٩٧٦ الذى قام به الجهاز المركزى للإحصاء والتعبئة ، كان عدد سكان القرية فى نفس العام ٦٤٤ر٨ نسمة. هناك تعداد آخر أُنجِز عام ١٩٨٣ بواسطة جهاز إعادة بناء وتنمية القرية المصرية، والذى أشرفت علية الإدارة العامة للإحصاء والمعلومات. وطبقًا لهذا الإحصاء، وصل عدد سكان القرية إلى ٣٤٠ر١٥ نسمة. لكن الإحصاء العام للسكان فى مصر عام ١٩٨٦ أفاد بأن سكان القرية وصل إلى أكثر من الضعف، كما أنه أفاد بأن كل سكان قرية الحدين يدينون بالدين الإسلامى.

(٣) فى مقال حديث موسوم «سبل تعظيم التنوع فى مصر» الذى نُشر بجريدة الأهرام (١٢ يوليو عام ٢٠٠١، عدد ٤١٨٥٦، ص ١٢)، يقول عالم الاجتماع المصرى سمير نعيم ، دون أن يُقدم بيانات أو إحصاءات محددة، أن ظروف الحياة فى صعيد مصر بالنسبة لمتوسط الدخل لكل فرد، والتعليم والصحة وخدمات المجتمع الأخرى ، ما زالت مهملة ومتدنية جداً.

(٤) كانت الدلتا هى المكان الذى ظهرت فيه المؤسسات الملكية فى شكلها الأولى فى مجموعة من الولايات الغربية فى سايس Sais، وفى اتحاد الولايات الشرقية فى بوسيريس Busiris، ثم تطورت حتى أصبحت «حماية» أنزتى Anzti و«مملكة» أوزيريس، ثم تبعتها مملكة حورس، ابن أوزيريس، التى سيطرت على مصر الدنيا (Moret 1972, 103).

(٥) فى هذا السياق، من المهم أن نشير إلى أن «الأسطورة تمثل أقدم شكل من أشكال الحفاظ على العالم، لأنها بالفعل تمثل أقدم أشكال الشرعية بصفة عامة » (Berger and Luckmann 1966 ,110) .

(٦) الجدير بالتأكيد أننا ، باستثناء عدد قليل من الأشخاص المتعلمين بالقرية، نجد أن اسم القائد العربى الشهير ليس مألوفا لدى أهل القرية، مع أنهم يذكرون فى رواياتهم الشعبية أسماء أبطال مثل أبى الهول وهو بطل شعبى.

(٧) يرجع الفتح العربى لمصر إلى ٦٤٠-٦٤١ ميلادية (Butler 1979,280).

(٨) لم تكشفْ الروايات عن هوية الذين عارضوا وقاتلوا ضد تقدم جيش المسلمين - هل كانوا ينتمون إلى الإمبراطورية الرومانية أو لم يكونوا.

(٩) من المهم أن نذكر أن اللغة العربية أصبحت اللغة الرسمية فى مصر فى بداية القرن الثامن الميلادى و«أن أول وثيقة عربية لوادى النيل كانت مؤرخة فى ٧٠٩ ميلادية » (Meinardus 1965, 7).

(١٠) طبقًا للرواية الشعبية بالقرية، كان أعداء الجيوش الإسلامية تتقهقر نحو الشمال، وهى حقيقة موثّقة فى التاريخ المكتوب. يصف بتلر Butler (1978, 287) تقدم الجيش المصرى قائلا «تقدم عمرو الآن نحو الشمال الشرقى دافعًا العدو بثبات أمامه، ولا يزال يتبع القناة التى تحد الصحراء حتى وصل إلى الدلنجات. وعند هذ النقطة اتجه نحو الشمال فى اتجاه دمنهور». وتقع مدينة الدلنجات على بعد ٢٥ كم شمال الحدين. أما دمنهور، عاصمة محافظة البحيرة، فتقع على بعد ٤٥ كم جنوب الإسكندرية.

(١١) الشيعة هم الذين دعموا الإمام على بن أبى طالب، رابع الخلفاء الراشدين والذى استشهد(عام ٦٦١ ميلادية) على يد معاوية بن أبى سفيان. وقد استشهد أيضًا ابنه الإمام الحسين فى موقعة كربلاء (٦٨٠ ميلادية). «إن نقطة البداية عند الشيعة هى الهزيمة: هزيمة على وابنه على يد الأمويين. فدعواها الأولى ، إذن، تتمركز حول المهزوم والمقهور. ذلك هو السبب فى كونها الصرخة الموحدة للمضطهدين فى العالم الإسلامى. إن موضوع المعاناة والاستشهاد هو الأساس المحورى فى دعوى الشيعة وخاصة بالنسبة للفقراء والمساكين» (Mortimer 1982 , 44).

(١٢) كذلك، يُعتقد أن هناك علاقة قرابة تربطها مع الولى الأشهر السيد البدوى.

(١٣) يجب أن نذكر حقيقة أنه بالرغم من أن تسلسل نسب السيدة راضية يمكن تتبعه أبويًا (فى خط الآباء) إلى على بن أبى طالب، نجد أن أهل القرية، مدفوعين بالاحترام العظيم للنسب المباشر بالنبى، يتتبعون نسبها إلى فاطمة الزهراء بنت الرسول. وكما أشارت المصادر التاريخية (الطبرى ١٩٦٠؛ الأزدى ١٩٦٧؛ المسعودى ١٩٦٥؛ ابن الأثير ١٩٢٩)، فإن والد السيدة راضية هو على الراضى، بن موسى، ابن جعفر، ابن محمد، ابن على، ابن الحسين، ابن على بن أبى طالب. وعندما أشرت إلى خطأ وجود اسم عبد الله مكتوبًا فى اللوحة الرخامية المعلقة على حائط المقام، أكد لى قادة الدين المحليون، وكذلك المسئولون عن المقام ،أنهم كانوا على دراية بالخطأ وأن اسم عبد الله يجب أن يحل محله اسم على (المعروف بزين العابدين)، ابن الحسين. إن على الرضا، الذى كان لدية خمسة أطفال وبنت واحدة (عائشة)، هو الإمام الثامن للشيعة وكان معروفًا بعلمه الغزير وورعه وكرمه. وقد تزامنت فترة إمامته مع حكم الخلافة العباسية (هارون الرشيد ثم ولداه الأمين والمأمون) التى كانت سياستها نحو الشيعة قاسية. وفى محاولة منه لاستمالة الشيعة والعلويين (المؤيدين لعلى بن أبى طالب) إلى جانبه، عرض الخليفة المأمون على على الرضا أن يكون خليفته. وقد قبل على العرض مترددًا، لكنه قُتل مسموما على يد المأمون (Saunders 1965, 112). ويحظى على الرضا باحترام كبير من قبل أهل القرية بحيث أنه عندما يواجه أحدهم شخصًا يدعى العلم والمعرفة والمكانة، فإنه يسأله ساخرًا «هل أنت على الرضا؟»

(١٤) توصل كمال المنوفى (١٩٧٨ ، ١٩٨٠) إلى نتيجة مماثلة ، وذلك فيما يتعلق بقبول فكرة التدرج الهرمى بين القرويين المصريين.

(١٥) على عكس المجتمعات الغربية، لا يدفن المسلمون موتاهم بصورة فردية فى توابيت، بل يلفونهم فى قطع من القماش غير المخيط ويدفنونهم فى المقبرة المخصصة لعائلاتم أو جماعتهم القرابية (el-Asawd 1987).

(١٦) فى قرية تونسية، سيدى عامر، التى درستها نادية أبو زهرة (١٩٨٢، ٥٣ – ٩٤) ، يستخدم القرويون كلمة «دار» للإشارة إلى كل من الأسرة الصغيرة والأسرة الممتدة، لكنهم على عكس أهل الحدين الذين يستخدمون كلمة «دار» كى تعنى أيضًا جماعة تربطها علاقات الدم، يشيرون، أى أفراد سيدى عامر، إلى تلك الجماعة القائمة على علاقة الدم اسم عرش أو فريق.

(١٧) بالرغم من أن السلطة الأبوية تعد قوة أيديولوجية سائدة تشكّل كلاً من الأسرة وسياسات الدولة (Barakat 1993; Sharabi 1988)، هناك عناصر أخرى هامة، وخاصة تلك التى ترتبط بقيم معينة مثل كبر السن والمعرفة الدينية والتعليم والثروة ، يجب أن توضع فى الاعتبار.

(١٨) انظر مناقشة المنوفى (١٩٧٨) للأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية لفكرة الهرمية بالمجتمع القروى المصرى.

(١٩) يحدث فى مواقف اجتماعية معينة، أنه «عند الزواج، تصبح المرأة العربية ست البيت، أو سيدة البيت – وهو مصطلح يركز على الدور الإدارى المستقل» (El Guindi 1999, 82)، فإنه ليس فى كل الحالات أو الظروف أو حتى الطبقات الاجتماعية أن امرأة متزوجة تصبح سيدة البيت أو تلعب دوراً بارزًا وخاصة إذا كانت تعيش فى أسرة ممتدة.

(٢٠) فى مناقشته لمعنى الشرف فى الشرق الأوسط، يقول مايكل ميكر (Michael Meeker , 1976a 246) «إن شرف عشيرة ما هو المغزى النابع من الأفعال التى أنجزها السلف».

(٢١) على عكس المجتمع الأندلسى الذى كان يرى الشرف فى حدود من القوة أو السلطة التى من خلالها يحافظ الأفراد على أسبقيتهم وفوقيتهم (Pitt-Rivers 1974, 18- 47) نجد فى مصر وخاصة فى الحدين أن تصور الشرف أو الأصل لا يتضمن فكرة القوة أو السلطة. فالأصيل أو الشريف يبتعد عن إظهار أو استخدام قوته. كما أن الأفراد الذين لا يتمتعون بأى نوع من القوة أو النفوذ يمكن أن ينظر إليهم على أنهم أصلاء إذا كان سلوكهم يتفق وتوقعات أهل القرية. فى هذا السياق، فإن استخدام الفلاحين المصريين لتصور الأصل أو الشرف يشبه ذلك الذى يستخدمه الأتراك حيث يمكن ألا يتصف «الأقوياء» بالشرف، بينما يمكن أن يتصف «الضعفاء» أحيانًا بالشرف بصورة كبيرة » (Meeker 1976 ba, 263). فيما يخص العلاقة بين الشرف والجماعات الاجتماعية أو القبائل بين البدو فى مصر(أولاد على) ، انظر أبو زيد (١٩٦٦ ، ٥٩– ٤٣) .

(٢٢) هناك كثير من الدراسات التى تناولت معنى تصور أصل فى العالم العربى. ففى دراستها لظروف وأحوال الزواج فى قرى أرطاس الفلسطينية، تشير هلما جرانكفيست (Hilma Granqvist 1931, 65-66) إلى استخدام العرب لكلمة أصل. أيضًا ناقشت ليلى أبو لُغد (Lila Abu-Lughod 1986, 41-49) معنى قيمة أصل فى مجتمع بدوى بمصر، وناقش لورنس روزن (Lawrence Rosen 1988, 23-24) تصور «أصيل» كما يستخدمه أهل المغرب.

(٢٣) علق فهمى هويدى على هذه الحادثة مخاطبًا الرأى العام فى جريدة الأهرام (عدد ٤١٠٦٣، مايو ١٩٩٩).

(٢٤) ناقشت المسيرى (El-Messiri 1978) المعانى المختلفة لتصور أولاد البلد (ابن البلد) من وجهات نظر طبقات اجتماعية مصرية مختلفة. لكن يبدو أن المسيرى قصرت التصور على أهل القاهرة. وتجدر الإشارة إلى أن تصورات أصل البلد، وأولاد البلد، وابن الحتة، تستخدم فى الحياة اليومية وبصورة متكررة بين القرويين المصريين بالحدين.

(٢٥) لمزيد من مناقشة معنى مركز السماء، انظر الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(٢٦) فى دراسته لمدينة بوجاد المغربية ، يشير أكيلمان Eickelman إلى أنه من المهم أن يكون لكل حى «رجال كبار». وأن الحى الذى يفتقر إلى رجل كبيرلا يعتبر حيًا على الإطلاق.

(٢٧) هذا التقسيم التصوري للقرية يوجد له شبيه في قرى أخرى بصعيد مصر. وعلى سبيل المثال، قرية موش بالصعيد «تكون مقسمة (تصوريًا وليس مرئيًا) إلى جزأين ويتوسطهما عدد من الأجزاء المجاورة. والعلاقة بين الجزأين الشرقي والغربي من القرية يسودها الشك ويتعاملان معًا على أنهما أعداء سياسيون» (Hopkins 1987, 35).

(٢٨) يقول ميتشل (Mitchell 1988, 52) ، معتمدا على دراسة بورديو للمنزل في مجتمع قبلي بالجزائر، أنه «بصورة قاطعة ، لا يوجد هناك شيء في المنزل بشمال أفريقيا يجعله يقف منعزلا كإطار. فنظامه لا يتحقق من خلال تأثير بنية داخلية تضم وتنظم المحتويات». ومن أجل أن يدعم مقولته ، يشير ميتشل إلى عمل ابن خلدون عن العمران مفترضًا أن البناء «عملية مستمرة وغير محددة تظهر في دورات الزيادة والنقصان وليست ببساطة مجرد التحقق المادي "لخطة" محددة من قبل » (Mitchell 1988, 53). وقد كرر ميتشل حديثًا (Mitchell 2000, 1-34) مناقشته حول التصور والخطة والصورة والنص والإطار في علاقتها بالاستعمار والحداثة الغربية.

(٢٩) بعض هذه الاختلافات الهامة بين هذين النوعين من البيوت الشعبية يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١- في مجتمع الإمارات، البيت الشعبي عبارة عن بناء من طابق واحد، بينما يمكن أن يتألف في مصر من طابق واحد أو طابقين، أو حتى من ثلاثة. ٢-في مصر يكون الفناء خلف المنزل، بينما في الإمارات يكون الفناء إما أمام المنزل أو محيطا به. ٣-في الإمارات يحتوى المنزل على حجرة استقبال واسعة تُسمى مجلس (مَيلس) تستخدم لأغراض اجتماعية ، بينما في مصر لا يوجد مثل هذه الحجرة بالغة الاتساع ، إذ تستخدم حجرة المعيشة لأغراض اجتماعية (el-Aswad 1996a, 67 - 73). فيما يتعلق بتقييم العمارة التقليدية في مصر، انظر فتحي (Fathy 1989).

(٣٠) الخطة المستترة أو الضمنية هي نتاج الفعل أو العمل Habitus الذي هو «أنساق من الاستعدادت الدائمة القابلة للانتقال... أي ... مبادئ لخلق وهيكلة الممارسات والتصورات التي يمكن أن تكون اعتيادية أو «جعلها اعتيادية » بشكل موضوعي بدون أن تكون بأي شكل نتاج الامتثال للقوانين » (Bourdieu 1977, 72).

(٣١) عن العلاقة بين البناء الداخلي للمنازل والمعتقدات والتوقعات الاجتماعية للقاطنين بها ، انظر بورديو (Bourdieu 1977) ، وشويردفيجر (Schwerdtfeger 1982) ، وتروب (Traube 1986) .

(٣٢) من منظور التقاطع الثقافي المقارن، المثال التالي يدعم هذه القضية. ففي سعيها لتطبيق سياسة توطين البدو في الستينيات، قدمت حكومة الإمارات للمواطنين بيوتًا دون مقابل بُنيت على النظام الغربي الحديث. لكن هذه المنازل لم تكن متسقة والمبادئ الاجتماعية والثقافية للمواطنين الذين رفضوها وهجروها. ولحل المشكلة ، اتخذت الحكومة إجراءين مهمين: أولاً، بعد استشارة المواطنين وتطبيق المسوح الميدانية، تم تغيير المنازل بالصورة التي تتلاءم واحتياجات الناس. ثانيًا - سمحت الحكومة للملاك أن يقوموا بإجراء التعديلات الضرورية بعد استشارة السلطات الحكومية متمثلة في دائرة البلدية ودائرة التخطيط (الأسود ٢٣ - ٢٢ : ١٩٩ ba) .

(٣٣) في تصويره لعملية استخدام المكان في القاهرة قديمًا أو في فترة ما قبل الحداثة، يشير ميتشل (Mitchell 1988, 54) إلى أن استخدامات المكان قد تم استقطابها polarized في حالات كثيرة «طبقًا

لاتجاه مكة». لكن لا يوجد دليل فى قرية الحدين يشير إلى مثل ذلك الاتجاه. فالشمال، وليس الجنوب (اتجاه الكعبة)، هو الاتجاه التى تتجه نحوه القرية. وسوف نناقش هذا الموضوع بالتفصيل فى الفصل الثالث.

(٣٤) فكرة أن المنزل هو بمثابة حرم أو مكان له قدسيته هى فكرة مألوفة ومعروفة فى أماكن أخرى من مصر، كما أنها منتشرة بمجتمعات الشرق الأوسط (الريفية والحضرية). فالمنزل بين البدو فى مصر «غالبًا ما يُشار إليه على أنه حرم (مقدس) ويُعتبر بهذا المعنى شيئًا مقدسًا . إنه أيضًا حرم (مُحرَّم) وبالتالى يكون مُحرمًا على الغرباء الاقتراب منه دون إذن من أهله » (Abou-Zeid 1966, 259). وعلاوة على ذلك، نجد بين قبائل كبابيش بالسودان أن «الموقع الذى تقام فيه الخيمة يُعرف باسم دار. وهو يشمل منطقة تقع بعيدًا قليلاً عن أوتاد الخيمة، ونار الطهى أمام الخيمة، وأى أشجار أو شجيرات قريبة تستخدم لحمل قِرَب الماء أو أى ممتلكات أخرى. والشخص المار الذى يُجبر على الاقتراب من الدار يجب أن يصيح ملقيًا التحية لمن بداخل الخيمة حتى لو لم يكن هناك شخص ظاهر » (Asad 1970, 39) .

(٣٥) العلاقة المتشابكة بين تصورات التعمير والامتلاء درسها ابن خلدون (١٣٢٠ ميلادية [١٩٨١]) فى سياق الشرق الأوسط، خاصة فى نظريته عن دورة نمو الحضارة وأفولها (الأسود 1996 b) ، وأيضًا بورديو فى دراسته لمجتمع قبلى (1977) . انظر ايضًا دراسة ميتشل (Mitchell 1988, 53-54) التى يناقش فيها أفكار كل من ابن خلدون وبورديو عن الامتلاء والخواء.

(٣٦) يتم مناقشة هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الثالث.

(٣٧) لمزيد من التفصيل، انظر الفصلين الثالث والرابع.

(٣٨) انظر فصل ٤ للمزيد حول العلاقة بين الشخص والمجتمع والكون.

(٣٩) فكرة الطهارة فى علاقتها بفكرة «القداسة» تمثل أهمية كبيرة فى تنظيم المجالات الاجتماعية والدينية فى المجتمع أو الجماعة. انظر مارى دوجلاس (Mary Douglas 1966, 1970) .

(٤٠) القوس الكونى لقبة السماء ينعكس أيضًا فى بناء المقبرة.

(٤١) عندما يجد شخص قطعة من الخبز على الأرض، فإنه، مدفوعًا بالاحترام، يلتقطها فى الحال ويضعها فى أحد أركان الشارع أو المنزل. إذ يعتبر حرامًا أن ندوس بالأقدام قطعة خبز أو حليبًا مسكوبًا .

(٤٢) يعتقد معظم القرويين أن الأرواح الشريرة أو الخبيثة، الجن والعفاريت (التى تعيش على روث الحيوان) ، تسكن المرحاض وزريبة الماشية.

(٤٣) الدلتا ذاتها قد «تكونت من ترسبات الطمى ، وهى ذات غطاء من الطين يصل سمكه من ٩ إلى ١٠ أمتار مغطيًا ترسبات من الرمل الخشن والحصى التى تؤلف طبقة صخرية للمياه الجوفية. والغطاء، بشكل عام، يتسم بنفاذية ضعيفة ويحتوى على مياه جوفية خاصة به. كما أن الطبقة الخشنة تكون مشبعةً تماما بالمياه» (Waterbury 1979, 132). والجزء الشمالى الشرقى من الصحراء الغربية، شرقى وادى النطرون، يتكون من الرمل والحصى الذى، عند امتداده نحو الشرق، يصبح ممزوجًا بالطمى والطين (حمدان ١٩٨٠ ، ٤١٩).

(٤٤) من أجل الاحتفاظ بالتربة غنية وخصبة، يستخدم الفلاحون نظام الدورة الزراعية وخاصة الدورة الثلاثية المحصول، التى يُزرع فيها محصول واحد، مثل القطن، فى نفس الأرض مرة واحدة كل ثلاثة أعوام.

وكما سبقت الإشارة، فإن إحدى وظائف الجمعية التعاونية الزراعية هى التأكد من أن الفلاحين يأخذون بنظام الدورة الثلاثية للمحصول ويطبقونه. وسوف أقدم مثالاً يبين كيف يطبق الفلاح هذا النظام. تُقسم الأرض إلى ثلاثة أجزاء:(ا) و(ب) و(ج)، على سبيل المثال. فى أكتوبر (المحصول الشتوى) يُزرع برسيم قصير الأمد يسمى تحريش فى القسم(ا). فى القسم (ب) يزرع برسيم طويل الأمد والذى يقَطع أو يُحش أربع مرات بواقع شهر لكل مرة. يزرع القمح فى الجزء (ج). وفى فبراير- مارس، يزرع الفلاحون القطن فى الجزء (ا)، بينما لا يزال البرسيم و القمح فى الجزأين (ب) و(ج) على التوالى. وفى أبريل - مايو ، يقطع أو يحش الفلاحون البرسيم (قسم ب) ويزرعون الذرة الصفراء. وفى مايو يحصدون القمح ويتركون القسم (ج) خاليًا حتى الربيع التالى. أحيانًا يزرعون الخضراوات أو البرسيم فى الشتاء، لكنهم لا يزرعون المحاصيل التى تأخذ وقتًا طويلاً فى التربة أو الأرض بعد حصد القمح حتى يتجنبوا إرهاق الأرض. وخلال الشتاء التالى، يُزرع القمح فى القسم (ا)، وبرسيم قصير الأمد فى القسم(ب)، بينما يُزرع البرسيم طويل الأمد أو الفول فى القسم (ج). وفى يوليو وأغسطس ، تُزرع المحاصيل النيلية مثل الخيار والبامية فى القسم (ا)[بعد شهرين من حصد القمح]. وفى العام الثالث، يزرع الفلاحون فى الشتاء محصول البرسيم طويل الأمد فى القسم (ا)، والقمح أو الشعير فى القسم (ب)، والبرسيم قصير الأمد فى القسم (ج). وفى الصيف، يُزرع فى القسم (ا) الذرة أو الملوخية (التى تُقطف ثلاث مرات بواقع مرة واحدة كل شهر)، أو البسلة. بينما يزرع المحصول النيلى ، مثل البطاطس والقرع ، فى القسم (ب) . وهذه الطريقة تستخدم عندما يكون الرى متاحا، وهى تحمى الأرض ، خاصة السوداء أو المزيج من السوداء والحمراء. وعلى العكس، فإن طريقة التحميل – أى زراعة أكثر من محصول فى نفس الرقعة فى نفس الوقت – يكون لها تأثير سلبى على الأرض والمحاصيل. لكن الفلاحين يستخدمون هذه الطريقة عندما يريدون أن يستغلوا الفترة الزمنية الطويلة التى يتطلبها محصول معين. على سبيل المثال، يمكن زراعة محصول البسلة أو الكوسة مع محصول البطاطا الذى يمكث فى الأرض فترة تتراوح بين ثمانية إلى عشرة أشهر. ومن وجهة نظر المهندسين الزراعيين المحليين ، يمثل نظام التحميل تهديداً للأرض والمحاصيل معًا.

(٤٥) فيما يتعلق بالرى الدائم، هناك قناتان ترويان ما يقرب من ١١٠٠ فدان. القناة الأولى، النوبارية، تخترق الجزء الجنوبى وتجرى فى اتجاه الغرب. وقناة النوبارية ذاتها هى فرع من الرياح البحيرى الذى يرتبط بالنيل عند قناطر الدلتا التى تبعد نحو ٥٠ كم شمال القاهرة مباشرة (Willcocks and Graig 1913,2: 636). والرياح البحيرى الذى اكتمل عام ١٨٦١ والذى كان «يُقصد به أن يروى محافظة البحيرة، كان يقع منبعه عند الشاطىء الأيسر من فرع رشيد النابع مباشرة من القناطر (الدلتا)» : Willcocks and Graig 1913, 2 (635-36) .

(٤٦) قدم تيموثى ميتشل خلاصة مشابهة فى دراسته لجماعة قروية بصعيد مصر. فقد لاحظ أن ما يُطلق عليه الزراعة الرأسمالية، التى تشجعها سياسة إصلاح السوق الحرة، ليست متطابقة مع طبيعة الرأسمالية. فاقتصاد السوق فى السياق الريفى لا يمكن وصفه على أنه سياسة رأسمالية مندمجة فى الاقتصاد الرأسمالى العريض. وينتهى فى خلاصته إلى أن «إصلاحات السوق الحرة نجم عنها نتائج عكس النتائج التى توقعها المؤيدون لها. فبدلا من التحرك نحو المحاصيل التصديرية عالية القيمة مثل القطن والخضراوات، عمل المزارعون على زيادة المحاصيل الرئيسية مثل القمح والذرة والأرز» (Mitchell 1998, 31). انظر أيضًا (el-Aswad (2000.

(٤٧) انظر الفصل الخامس الذى يناقش التضمينات والدلالات المجازية المرتبطة بالبطيخ كما يستخدمها الفلاحون.

(٤٨) التعريف الاقتصادى والرسمى للفلاح (الذى اقترحه ناصر عام ١٩٦٨ وتبناه السادات فى ١٩٧٥) على أنه الشخص الذى يعيش فى الريف والذى يمتلك أو يستأجر ١٠ أفدنة كحد أعلى والذى يكون عمله (وكذلك عمل أسرته) هو الزراعة (الأهرام، ٥ يونيو ١٩٦٨، و٦ يونيو ١٩٧٥) لا يتطابق مع تصور الفلاحين للفلاح. فهذا التعريف لا يشير بوضوح إلى الفلاحين الذين لا يمتلكون الأرض. والفلاح، كما يؤكد القرويون، هو الفرد الذى يكون عمله هو الزراعة والأداة الأساسية لمعيشته هى الفأس، سواء أكان مالكًا للأرض أم لا. لكن كثيرًا ما نسمع أحد ملاك الأرض أو موظفًا أو شيخًا يقول أنه فلاح ابن فلاح كى يؤكد على ارتباطه بأنماط تفكير وسلوك الفلاحين.

(٤٩) هذا الشيخ أو الولى كان فى الأصل خادمًا ذا ولاء للسيدة راضية ، وهى شريفة أى من نسل النبى ﴿ﷺ﴾ .

(٥٠) استعمال عبارة «يا ساتر» ليس مقصورًا على الرجال. فالنساء أيضًا يستخدمنها عند دخولهن منزلاً ما كإشارة للسلوك الحميد واحترام خصوصية الآخر، حتى ولو لم يكن هناك رجال.

(٥١) لمزيد من المناقشات النظرية حول الاقتصاد الفلاحى أواقتصاد الفلاحين، انظر بيتس (Bates 1978) ، ودالتون (Dalton 1967) ، وجامست (Gamst 1974) ، وهلبيرن ودو (Halperin and Dow 1977) ، وناش (Nash 1966)، وبوتر ودياز وفوستر (Potter , Diaz and Foster 1967) ، وردفيلد (Red field 1960) ، يناقش إسكوت (Scott 1976) بصفة خاصة الاقتصاد الأخلاقى للفلاحين، بينما يدرس بوبكنز (Popkins 1979) النظريات السياسية للاقتصاد الرشيد والعقلانى لدى الفلاح.

(٥٢) من خلال التركيز على الأقوال المأثورة كمصدر هام للتوثيق، يبين المنوفى (١٩٧٨) أن الفلاحين المصريين قد طوروا اتجاهات علمانية دنيوية دون التخلى عن رؤيتهم الدينية.

(٥٣) هناك فرض أو اعتقاد مماثل ذكره أيكلمان (Eickelman 1976 , 127) الذى أشار إلى أن «الرزق provisionality هو جوهر الكون» بين قبائل المغرب.

(٥٤) انظر الفصل الرابع الذى يناقش المعنى الكونى لتصور الستر.

(٥٥) فى سيناريوهات الحياة اليومية ، يؤكد القرويون، بالرغم من إدراك أهمية التوفير أو الادخار، على أن الفرد يمكن أن ينفق ما لديه من مال معتقداً أنه سوف ينال ما لديه (ما ينتظره) فى عالم الغيب ، أو «اصرف ما فى الجيب يأتيك ما فى الغيب».

(٥٦) كما حدث فى يناير عام ١٩٧٧ عندما قام القرويون، وكذلك الحضر، بردود أفعال عنيفة ضد قرار الحكومة بتخفيض الدعم ورفع أسعار بعض المواد الاستهلاكية الأساسية مشتملة مواد غذائية جوهرية. وكما يقول واتربيرى (Waterbury 1991) فإن الدولة فى مجتمعات الشرق الأوسط حلّت محل النخبة أو الصفوة المحلية. «فى هذه العملية ، أصبح بؤس الفلاح محور اهتمام الدولة ذاتها . لكن كان من نتيجة الغموض وعدم الوضوح المتزايد فى الخطوط المميزة للاقتصاد الريفى والحضرى أن أصبح من الممكن للمقاومة أن تحدث فى أىٍ من البيئتين. والنقطة الهامة هى أن المقاومة التى يقوم بها الحضر لا يجب أن يُنظر إليها على أنها نابعة فقط أو بصورة خالصة من المصالح الحضرية » (Waterbury 1991 , 16 - 17) .

(٥٧) ظهرت عبارة «الانفتاح الاقتصادى» لأول مرة فى ٢١ أبريل عام ١٩٧٣ فى بيان الحكومة. وبصورة مبدئية ، أشار البيان إلى دور الرأسمال العربى والأجنبى فى قطاعات الإسكان والبناء. وفى

عام ١٩٧٤، اكتسب الانفتاح الاقتصادى موافقة سياسية عالية عندما تبنته ورقة أكتوبر التى قدمها الرئيس وقُبلت فى استفتاء شعبى» (Dessouki 1982 a , 75). انظر أيضًا ريتشاردز (Richards 1980 , 1984).

(٥٨) لمزيد من المعلومات عن عمال التراحيل ، انظر المسيرى (el-Messiri 1983) ، وخفاجى (Khafagy 1984) ، وتوث (Toth 1999) .

(٥٩) انظر الفصل السادس لمزيد من النقاش حول هذه النقطة.

(٦٠) تقول إليزابيث تايلور (Elizabeth Taylor 1984 , 4) أنه «منذ منتصف السبعينيات ، كان اللوم يقع على هجرة العامل الزراعى لتفسير العجز الشديد فى العمل الزراعى. ولقد وصفت وزارة الزراعة ذلك بأنه واحد من أكبر الكوارث التى تواجه الزراعة المصرية اليوم » . للمزيد عن الهجرة فى مصر والعالم العربى ، انظر بيرك وآخرون (Birks et al 1983) ، ودسوقى (Dessouki 1982 b) ، وخفاجى (Khafagy 1983) ، وريتشاردز ، ومارتن ، ونجار (Richards , Martin , and Nagaar 1983) .

الفصل الثالث

الكون : المنظور وغير المنظور

الكون الهرمى الكبير

الكون طبقًا لرؤية القرويين يكون منظمًا تصوريًا فى حدود مكانية وزمنية وترتبط به قيم السمو والدونية، والمقدس والدنيوى، والقوة والضعف ، والخير والشر. إن الكون أكبر مما يبدو عليه وزاخر بمعانى مستترة مرتبطة بالاعتقاد الشمولى بالغيب. وعلى قمته يتربع الاعتقاد أو الإيمان بالله المطلق غير المنظور الذى يهيمن على الكون بأسره، والذى بيده مصير كل البشر. والكلمة العربية كون تعنى عالمًا، كما أنها تشير إلى ما هو كائن وموجود، وما يقع أو يحدث. وهى بهذا المعنى تتضمن عملية دينامية من الكينونة والصيرورة التى يحكمها بصورة مطلقة الله سبحانه :﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس : آية ٨٢].

ولأن التفكير القروى المصرى تفكير شمولى يؤكد على العلاقة التدرجية الهرمية والمتداخلة بين الجسد والروح،فإن الكون أو العالم قد صُور على أنه يتألف من جزأين مختلفين لكن متكاملين غير منفصلين : أحدهما ظاهر أو طبيعى أو يمكن معرفته؛ والآخر باطن أو غيبى أو ما فوق طبيعى ولايمكن معرفته. ومن أسماء الله الحسنى اسمان يكشفان أن سبحانه يحتوى الضدين دون وجود أى تناقض. هو الظاهر والباطن، وهو غيب. وفى الحديث القدسى يقول عن ذاته تعالى «كنت نسيًا منسيًا، فأردت أن أُعرف فخلقت العالم ليعرفونى» (ابن عربى ١٩٧٢). إن ما هو غيبى أو غير

منظور يمكن أن يكون موجوداً وحاضرًا، ومتجسداً بصورة مادية فى الكائنات والقوى مثلما فى الأفعال اللغوية وغير اللغوية. ومن الناحية الوجودية، يتكون العالم غير المنظور من كائنات غير مرئية ذات طاقات متفاوتة مثل الأرواح والملائكة والجن والعفاريت والأشباح، بالإضافة إلى القوى غير الحسية مثل البركة أو الحسد أو العين. إن تصور الغيب أو غير المنظـور يرتبط أشد الارتباط بالثقافة ، بينما يرتبط تصور المنظور أو المشهود بالطبيعة .

ومن أكثر الأمثلة حيوية والتى تشير إلى تزامن ووجود النوعين المختلفين من رؤى العالم فى معية واحدة المثال المتعلق بالرواية المقدسة والمعروفة التى تكشف كيف استطاع الخضر[1] عليه السلام، وهو نبى أو شخص كونى يُعتقد أنه لا يزال على قيد الحياة، أن يفسر للنبى موسى عليه السلام البعد الكامن- المستتر أو الغيبى والحقيقى من الحياة وذلك من خلال أمثلة ثلاثة. وفى القصة ، يعبر الخضر عن قلقة من أن موسى سوف لا يصبر بما فيه الكفاية كى يفهم الأفعال التى قد تبدو فى ظاهرها غير منطقية. ولذلك كان التحذير بأنه إذا لم يُظهر موسى صبراً وتصديقًا وفهمًا فإن الخضر سوف يرحل عنه. يندهش موسى عندما يرى أن الخضر يعطب مركب صيد لصيادين فقراء، ويقتل نفساً بشرية، ويصلح جداراً آيلا للسقوط فى بلدة اشتهر أهلها بالفساد. كان موسى، وهو فى حيرة من أمره ، يسأل الخضر كل مرة عن السبب فيما كان يفعله. وقبل أن يرحل عنه قدم الخضر تفسيراً لذلك. فقد أعطب المركب كى يحفظها من أمر الحاكم الجائر ورغبته فى امتلاك كل المراكب الجيدة فى المدينة. وقتل الفتى لأنه كان عاقًا أراد أن يقترف جرمًا يُفسد على أبويه الصالحين حياتهما. وأخيراً، أصلح الجدار المائل لأنه كان مدفونًا تحته كنز ليتيمين كانا سيقاسيان حياة اقتصادية صعبة عند فقدانه. إن الدرس المستفاد من هذه القصة هو أنه بالإضافة إلى وجود المعرفة الحسية التى تعتمد على منطق الملاحظة والخبرة أو التجربة اليومية، هناك أيضًا المعرفة الروحية الغيبية التى تستند إلى البصيرة الداخلية والإلهام والوحى. وبعبارة أخرى ، نقول أنه على المستوى السطحى أو الحسى ، والحَرفى أو الظاهر ، كانت أفعال الخضر تبدو

غير منطقية، بل غير طبية، لكن على المستوى العميق والرمزى والمستتر أو الغيبى وغير المنظور لم تكن كذلك. وفى هذا السياق، يمثل الخضر نمطًا روحيًا من المعرفة الباطنية أو الغيبية التى تتعدى المألوف .

مع أن الظاهر والباطن يؤلفان عالمين مختلفين ويرتبطان بأنماط تفكير مختلفة، فإنهما يؤلفان وحدة واحدة هى الكون أو العالم نفسه. وبتطبيق فكرة دومو Dumont المتعلقة بالتقابل الهرمى، يمكن النظر إلى المكونات المنظورة أو الظاهرة ، وغير المنظورة أو الباطنة من الكون ، من حيث هى منتظمة هرميًا وبشكل يظهر فيه التصور ذو القيمة العليا على أنه يقابل ويحتوى فى نفس الوقت التصور الذى ترتبط به قيمة أدنى. «إن قيمة كيان ما تعتمد على، أو تكون فى علاقة حميمة مع التسلسل الهرمى لمجالات الخبرة التى يوضع فيها ذلك الكيان » (Dumont 1989, 250). إن الأكوان المنظورة وغير المنظورة ليست متكافئة. فبالنسبة للفلاحين المصريين ، تكتسب الجوانب الداخلية وغير المنظورة من العالم ، وكذلك من الشخص ، مغزى أعظم من الجوانب الخارجية والمنظورة. وهذا الأمر يتعلق بالقيم التى تُضاف إلى كل مجال أو جانب من العالم.

وبصورة مهمة ، وكما هو مستخدم فى حياة الناس اليومية، يُشير الغيب إلى معان مختلفة فى سياقات مختلفة. فهو يمكن أن يشير إلى ما هو غائب وغير منظور وغير محسوس، أو ما هو باطن وداخلى ومستتر وخفى. ويشير الغيب أيضًا إلى أحداث المستقبل غير المعروفة أو المتوقعة، وكذلك المعرفة الصوفية أو الإلهية أو العلم اللدنى الذى يهبه الله لمن يشاء عن طريق البصيرة والإلهام. وليس من غير الشائع تحديد أحداث وكائنات غريبة وإعجازية أو ما فوق طبيعية تنتمى إلى المجال الخفى من الواقع على أنها غيبيات. فغير المنظور أو الغيبى يسمح بوجود تصور «الممكن» الذى هو تصور محورى فى تفكير الفلاحين المصريين والذى يجعل الكون كله بناء ديناميًا متحركًا. فأى شىء يكون ممكنًا (أو جايز) لأن هناك دائمًا مكان للغيبى أو غير المنظور لأن يعمل. وهذا يفسر الخاصية الفريدة لرؤى العالم عند الفلاحين من حيث كونها دينامية ومرنة

ومنفتحة، كما يفسر ميلهم نحو اليقظة والاستعداد لوقوع أى حادثة ممكنة ، غريبة كانت أم عادية. إنه ،إذن ، ليس مجرد الاعتقاد الساذج فى وجود الأشباح والعفاريت والجن والبركة والحسد الذى يجعل من الفلاحين خرافيين وغير راشدين وضيقى الأفق ، كما يظن بعض المفكرين، بل قوة تصور الغيبى المُتخيّل والمُنظم اجتماعيًا وداخليًا والمقدس الذى من خلاله يمكن فهم تلك المعتقدات.

إن ما يجعل تصور الغيب تصورًا محوريًا مهيمنًا هو حقيقة أنه مؤسّس دينيًا حيث أنه يشير إلى الإيمان بالله وملائكته ورسله، وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشره (ابن كثير ١٩٣٧). فالغيب يتمتع بأعلى مرتبة من المعانى المؤسسة على «المسلمات المقدسة المطلقة» التى «لا يمكن تأكيدها أو تكذيبها بل يُسلّم بها دون شك » (Rappaport 1979 , 129). وهذا المعنى الدينى هو عنصر محورى فى الحفاظ على تصور الغيب وتأكيده ، خاصة عندما يُطبق على المجالات غير الدينية. وعندما تُضاف صفة القداسة على الكون ، فإنه «يصبح شيئًا شبيهًا بالجزم أو الحكم أو القضية أو الوصف أو التقرير حول الطريقة التى فى الحقيقة والواقع يكون عليها العالم » (Rappaport 1999 , 265) . فالقضايا أو الأحكام المتعلقة بالخصائص البيئية وبالأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يمكن أن تُضاف إليها سمة القداسة من خلال ربطها بالقضايا الدينية (Rappaport 1979 , 1984) . وبعبارة أخرى، القضايا الدينية التى على أساسها يمارس البشرحياتهم تُضفى نوعًا من المصداقية والقداسة على أنماط تفكيرهم .

هذا يفسر إيمان المصريين القوى بالمشيئة أو مشيئة الله وإرادته. فمشيئة الله هى التى خلقت ليس فقط الكائنات والقوى المنظورة وغير المنظورة، بل أيضًا الأحداث المحجوبة والمجهولة أو غير المعروفة التى تستعصى على الفهم البشرى. لذلك ، نجد أن الأفراد يستخدمون عبارة «إن شاء الله» بصورة شائعة فى حياتهم اليومية عندما يرغبون أو يتوقعون شيئًا أو فعلاً ما أو يعدون به. وعلى سبيل المثال، يعتقد الفلاحون أن العمل بجد واجتهاد فى الحقل لا ينجم عنه محصول جيد دون إرادة ومشيئة الله.

فالماضى والحاضر والمستقبل بيد الله(٢). إن الحياة فى شموليتها تشمل جوانب مادية وشخصية واجتماعية وروحية وكونية. فليس الكون وحده، بل أيضًا العالم الاجتماعى، يكون مقسمًا بصورة هرمية ومنظمًا عبر ثنائية المنظور/غير المنظور. وهذه الثنائية لا تنفصل عن ثنائيات اجتماعية أخرى مرتبطة بالعلاقات بين الرجال والنساء. فطبقًا لقصة الخلق المقدسة، كانت حواء مُحتواة فى جسد آدم. وبعد خلق آدم وبعد شكواه من الوحدة ، خلق الله حواء من ضلعه ، أى من ضلع آدم .

إن تأسيس المنظور وغير المنظور بصورة كونية ، على أنهما يكونان ثنائية متقابلة، شيء ، وإضفاء صفة اللامنظور أو الحجب الاجتماعى على المرأة، واستبعادها من المجال العام والشعائر، استنادًا إلى هذه الثنائية ، شيء آخر. وفى السياق الاجتماعى بالقرية، ما زالت المرأة مرتبطة بالبيت أو الحرم الذى يمثل مجالاً خاصًا وغير منظور له قدسيته. إن الحجب الاجتماعى للنساء ، سواء كن محجبات فيزيقيًا (٣) أو لا، يؤكد عليه الرجال الذين يستخدمون النص المقدس لتبرير دعواهم. النساء يمثلن أسرار الرجال والبيوت وينتمين إلى مجال المحرم، وبالتالى يجب أن يتحجبن ويتسترن. لكن من الصعب قبول رأى جيلسنن (Gilsenan 1983 , 172 - 73) الخاص بأن «أُسر الفلاحين تكون خارج مقياس الشرف، بقدر ما نضع فى الاعتبار أولئك الذين يحتلون مكانة اجتماعية أعلى، لأنهم فلاحون...فإذا ستروا أو حجبوا نساءهم كما تفعل الأسر الشريفة أو ذات الشرف،فإنهم سوف يفقدون العمل أو الدخل..وإذا أرسلوا نساءهم للعمل، فإن ذلك هو نوع الحياة الذى تتوقع أن يعيشه الفلاحون. فنساؤهم يمكن "رؤيتهن"». فكونهن يعملن خارج المنزل، وأنه يمكن رؤيتهن فيزيقيًا من قبل الآخرين ، لا يحط من شأن النساء وأسرهن طالما أن شرفهن محفوظ ومصان عن طريق العمل المشروع والمقبول اجتماعيًا (el-Aswad 1994). لكن حجب المرأة لا يزال يمثل الاهتمام الرئيسى عند الرجل بقدر ما يُفهم هذا الحجب فى مضمونه أو سياقه الاجتماعى وليس الفيزيقى. والنساء يكن على وعى كامل بهذا المنطق. فحتى عندما يسرن فى الشارع – المجال العام – فإنهم يحرصن على ألا يجعلن أنفسهن مكشوفات، أو يسلكن أى تصرف أو فعل أو إشارة يمكن أن تجذب

اهتمام الرجال، وإلا أصبح سلوكهن ونيتهن مشكوكًا فيهما. وهذا لا يتضمن أن يكون المعنى الاجتماعي للحجب أو الحجاب بالضرورة مقصورًا على فكرة التحكم فى الجنس الأنثوى أو تغطية «العار الجنسى » (Abu-Lughod 1986 , 159). إن النساء المتحجبات فيزيقيًا ، لكن سلوكهن لا يتسق والمعايير الأخلاقية للجماعة ، يكن أهدافًا للنكات وعدم الاحترام والسخرية من قبل كل من النساء والرجال الذين يصفون الحجاب فى هذا السيناريو على أنه تمويه سخيف لسلوكهن المشين.

إن انكشاف المرأة على الناس يهدد الوضع الاجتماعي والمظهر الأخلاقى للرجال الذين تربطهم بهن علاقة قرابية. فى مثل هذه المواقف ، يصبح الرجال إما غير مرئيين اجتماعيًا وإما مفضوحين. وعندما تدخل النساء أو تتفاعل كل منهن بالأخرى فى سيناريوهات الثرثرة الخاصة، يُظهر الرجال اهتمامًا عظيمًا بالعواقب التى يمكن أن تحدث نتيجة لذلك. إن الزمن أيضًا، وليس فقط المكان المحدد اجتماعيًا، يفرض تقسيمًا بين الرجال والنساء. ففى القرية ، ليس مقبولا من النساء الخروج وحدهن خارج المنزل فى ساعة متأخرة من الليل أو فى الظلام. وهذا المنطق عميق الجذور يوجد أيضًا فى مجتمعات إسلامية أخرى حيث « يؤلف تنظيم وجود الرجال والنساء طبقًا لاختلاف الأزمنة والأمكنة طريقتين متداخلتين لتأمين الفصل أو التقسيم والتدرج الهرمى لعالمى الرجال والنساء » (Bourdieu 1977 , 163).

إن المجال غير المنظور الذى ترتبط به النساء لا يمنعهن من الانخراط فى أنواع مختلفة من الأنشطة الاقتصادية خارج المنزل مثل مساعدة أزواجهن فى فلاحة الأرض، أو بيع البضائع والمنتجات المنزلية فى السوق المحلى، أو العمل فى إحدى الوظائف الحكومية. إن التغير الاجتماعى الناجم عن تعرض النساء لأنواع مختلفة من العمل لم يؤثر على الصورة التى لدى كل من الرجال والنساء عن أن المكان الذى تنتمى إليه المرأة هو البيت أو العالم الداخلى. إن الأمر لا يتعلق ببساطة بخضوع النساء اقتصاديًا وسياسيًا للرجال، بل يتعلق الأمر بالقيم الاجتماعية والتوجهات الدينية التى تعطى السيناريوهات الاجتماعية والخاصة والاقتصادية والسياسية ذاتها وضعًا ثانويًا أو تابعًا داخل الكل الأكبر.

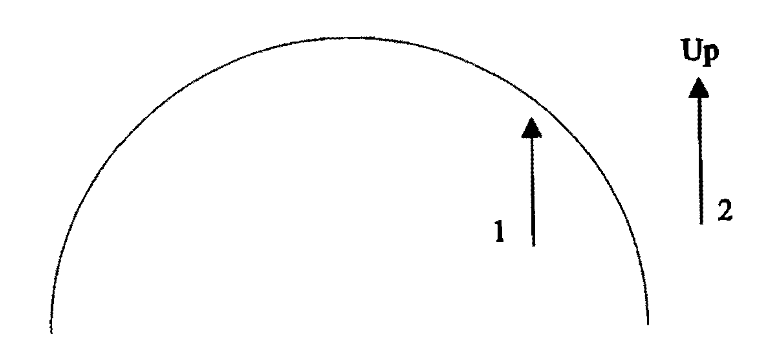
السماوات والفضاء الشامل

يُنظر إلى الكون فى أبعاد مكانية وزمانية على أنه قابل للإدراك الحسى والتصور والخيال. ويمتد الفضاء الكونى اللانهائى إلى ما وراء عالم البشر ليشمل أكوانًا وعوالم أخرى مأهولة بكيانات منظورة أومدركة حسيًا وأخرى غير منظورة أو غير مدركة حسيًا. ومن الناحية الزمنية، تشير السماوات إلى المستقبل البعيد بمعنى أن ما تحتويه يعلمه الله وحسب الذى قدر لها ما هى عليه.

إن تصورات الناس لمكونات الكون المنظورة وغير المنظورة يمكن فهمها داخل سياق علاقات هرمية لكنها تكاملية. وبعبارة أخرى ، الكيانات الكونية ليس لها معنى أو وجود إذا نظرنا إليها معزولة كل منها عن الأخرى أو عن الفضاء الذى تشغله. وطبقًا للرؤية المحلية، فإن مكونات الكون الظاهرة أو المنظورة، التى تكون مرتبة هرميًا، تشمل: السماء، الشمس، القمر، النجوم، الشُهب، الأرض. والمكونات غير المنظورة من السماء، كما هى متصورة مكانيًا ، تشمل السماوات العليا وكل الكيانات والقوى غير المرئية الموجودة تحت وداخل وفوق وما بعد السماء الظاهرة.

وبالنسبة للقرويين، هناك سبع سماوات مرتبة ترتيبًا تدرجيًا هرميًا الواحدة فوق الأخرى(٤) . إن السماء الوحيدة المرئية هى السماء الأولى بينما السماوات الأخرى بما فيها من كائنات تكون غير منظورة.إن التقابل الثنائى هنا تكون بين السماء المشهودة أو المنظورة والسماوات غير المنظورة. وهذا التقابل ذو المستوى الكبير يكون مماثلا لتقابل آخر لكن على المستوى الصغير القائم بين الجسد البشرى (المنظور) والروح (وهى غير منظورة وتتمتع بقيمة أعلى من الجسد) . إن السماء الظاهرة والفضاء التى تشغله يُنظر إليهما على أنهما مشمولان داخل الطبقات أو المستويات غير المنظورة ، لكنها قابلة للتصور والتخيل، من السماوات العليا، ومعنى ذلك أن غير المنظور يحتوى المنظور. إن مغزى السماء المنظورة يكمن ليس فقط فى قدرتها على تمثيل السماوات غير المرئية بل يكمن أيضًا فى كونها آية تشير إلى الغيب كُلى الوجود أو الله .

السماء الأولى تعرف بالسماء الدنيا. وصفة دنيا هنا تحمل معنيين مرتبطين بسياقين مختلفين(٥) : أولا – بقدر ما يكون الاهتمام منصباً العلاقة بين السماوات والأرض، فإن السماء الدنيا أو الأولى تكون الأقرب إلى البشر. ثانيًا – عند النظر فى العلاقة بين السماء الأولى وسائر السماوات الأخرى، فإن السماء الأولى تكون أدنى أو أقل في الترتيب. وهذا يقودنا إلى مجموعة أخرى من الثنائيات: الأدنى/الأعلى، القريب/البعيد، الوضيع/الرفيع. الشكل (٣ – ١) يُظهر الأبعاد المكانية للعالم متمثلة في الثنائيات التدرجية الهرمية .



1- The lowest sky (visible)
2- Upper heavens (invisible)

شكل ٣ – ١ المنظور وغير المنظور .

إن ما هو أعلى وأسمى أو أرفع يحتوى ما هو أدنى أو أوضع. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ، بالرغم من أن السماء الأولى تكون أدنى فى علاقتها بالسماوات الأخرى غير المنظورة، فإنها تكون أسمى أو أعلى في علاقتها بالأرض المنظورة.

توصف السماء الأولى بأنها سامقة وعالية جداً، لكنها تأخذ شكل القبة المستقرة على الأرض[٦] . وتمثل السماء فضاء شاملاً، بالرغم من أنها تُرى من المركز على أنها تأخذ خطًا مستقيمًا مثبتًا على البعد الأفقى للأرض. ويستخدم القرويون كلمة (سماء) فى شكل (سما) أو (سمو) للإشارة إلى ما يكون عاليًا جداً مكانيًا وأخلاقيًا كما هو متمثل فى قيم وسمات النبل والشرف والمكانة الاجتماعية. ومن أجل أن يسمو الفرد بنفسه يجب أن يتعدى كل ما يُرى على أنه غير اجتماعى أو غير مناسب اجتماعيًا مثل المشاجرات أو الخلافات أو المناقشات العقيمة. كما أن الأفراد يستخدمون كلمة (سما) بصورة مجازية للإشارة إلى الرفعة والسلطة. فالشخص الذى لا يُطيع والده أو رئيسه يمكن أن يُسأل أن يذهب ليبحث عن سماء أخرى، كما فى القول «ارحل عن سمايا». وأيضًا عند الإجابة التى تظهر عدم مقدرته فى أن يحقق مطالب شخص آخر، يقول الفرد مجازًا «آدى السما وآدى الأرض(هذه هى السماء وهذه هى الأرض)» بمعنى أنه لا يوجد شىء متاح.

هناك وصف شعبى يصف السماء على أنها «خيما زرجا (خيمة زرقاء)». كما أن أحد أشهر الأسماء الشعبية لله هى «أبو خيما زرجه» للدلالة على هيمنته تعالى على الكون بما فيه ورعايته له. ومن حيث تصويرها على شكل خيمة أو قبة، تشير السماء إلى تصور الستر الذى يتضمن فى هذا السياق معنيين هما الحجب أو الحجاب والحماية أو الوقاية. فى إطار الخيال الكونى الإسلامى ، يُنظر إلى السماء على أنها حجاب بمعنى أنها تحجب ما وراء ها. كما أن السماء رمز للحماية والوقاية. يرتبط لون السماء الأزرق بالاعتقاد فى قوة التمائم الزرقاء كوسيلة للوقاية من القوى الشريرة وخاصة الحسد أو عين الحسود. الخلاصة هى أن السماء ترمز إلى القوة الوجودية الكونية الكلية للرزّاق والستّار أو الله سبحانه. إن معنى تغطية شىء ما، والتى تتطلب وجود من يدافع عنه، هو إعطاء أهمية خاصة لذلك الشىء وفى هذه الحالة إما أن يكون ثمينًا أو ضعيفًا يحتاج الحماية. وينطبق هذا المنطق على النساء. فى التفاعل الاجتماعى والممارسات اليومية ، تعبر النساء عن حاجتهن إلى حماية الرجال بالقول

السائر «الرجل ستر وغطا». من ناحية أخرى، عند مواجهة أمر يهدد الكرامة لارتباطه بسلوك اجتماعى أو مالى مشين ، يعمل الفرد على تغطية وستر نفسه – أو نفسها – بجعل هذا الأمر فى طى الكتمان والسرية. وفى هذا السيناريو الخاص ، يُستخدم وبصورة متكررة المثل الشعبى: «إذا ابتليتم فاستتروا». وفى سيناريوهات متشابهة يقولون «خلّى الطابق مستور»، و«دارى على شمعتك تنور».

ومجازًا، كما أن للبيت أبوابًا، للسماء أيضا أبواب وإن كانت غير منظورة. أكبر هذه الأبواب يقع بمركزها ، إذ أن أعلى نقطة فى السماء تمثل هذا المركز أو «سُرّة السماء». بالإضافة إلى معناها المرتبط بسرّة الإنسان، يستخدم أهل القرية الكلمة لتدل على معان أخرى مثل المنديل الملفوف الذى يضع فيه الفلاحون الطعام أو النقود. كما يطلقونها على مدخراتهم من المال والعقار أو الأرض. الشخص الثرى يوصف بأن لديه «سُرّة كبيرة». باختصار، يرتبط مركز السماء بالأشياء المقدسة والحظ السعيد والأمل أو المستقبل الزاهر. إن المركز، على حد تعبير إلياد (Eliade 1959 , 17) «هو ، وبكل جلال ، مجال المقدس ومجال الواقع المطلق». إن ليلة القدر العظيمة التى تأتى فى السابع والعشرين من رمضان – الشهر الذى أُنزل فيه القرآن – ترتبط فى خيال ومعتقدات الفلاحين بما يسمونه «طاقة ليلة القدر» التى تشير إلى اعتقادهم بأن «فتحة» تظهر فى مركز السماء فى هذه الليلة المباركة. سعداء الحظ من يرون هذه الفتحة حيث أن كل رغباتهم وآمالهم سوف تتحقق. ومثل هذا الاعتقاد لا يكون مقبولا من علماء الإسلام. لكن هذا الاعتقاد يمكن فهمه ضمن السياق العام لرؤى العالم لدى الفلاحين ونظرتهم إلى الكون ككل. فالرزق، كما يعبر عنه الفلاحون، هو من عند الله وهو ، مجازًا، يأتى عبر السماء(٧) . وجدير بالذكر أن الفلاحين يعتمدون على الرى فى مناشطهم الزراعية نتيجة لندرة المطر. ومن ثمة ، فإنهم يُظهرون بهجة عظيمة عندما تمطر السماء. فالماء غيث يرتبط بالحياة والسماء أكثر من ارتباطه بالأرض.

إن مركز السماء يُذكر الفلاحين بمركز القرية أو «وسط البلد» الذى يرمز إلى الأمن والأمان والحميمية والوحدة. على عكس المناطق الهامشية، يعتبر المركز قلب

القرية وعنصرها الداخلى - ومن ثمة تُنسب إليه قيمة تفوق تلك التى تنسب إلى الأجزاء الأخرى الهامشية. بهذا المعنى يُمثل المركز القرية ككل ويحتوى الجماعة برمتها. وفيما يتعلق بمركز السماء، فإنه يمثل السماء الظاهرة أو المنظورة ويحتويها ككل.

إن مركز السماء وأطرافها التى تحيط بالأرض وتكسوها تأخذ شكلاً دائريًا. وبالمثل، وبصورة مجازية، يصف الفلاحون الطبلية - طبلية الطعام - بأنها مستديرة وشبيهة بمركز السماء. وعند الوجبات الغذائية، يضع الفلاحون الطبق الرئيسى فى منتصف أو وسط المائدة أو الطبلية تحيطه أقراص العيش أو الخبز مثلما تحيط أطراف الطبلية. وبشكل عام، تعتبر الأشياء المستديرة، ومنها الرقم العربى خمسة، رموزًا للحظ السعيد ووسائل للوقاية والحماية. فمن الشائع أن يُعلق أهل القرية أطباقًا وأشياء مستديرة أخرى أو أشياء ذات انحناءات معينة على أبواب المنازل كوسيلة للوقاية من تأثير الحسد.

الأجرام السماوية والكونية مثل النجوم، أو مصابيح السماء، تُرى على أنها آيات لقدرة الله تعالى الذى لا تحيطه عين. وهناك الشُهب التى يعتقد أنها سهام تطلقها الملائكة لتقتل الشياطين وأشرار الجن الذين يسترقون السمع ويرغبون فى معرفة بعض من أسرار الغيب. ويُعتقد أيضًا أن القمر والجن يمكن استخدامهما فى أعمال السحر، إذ يمكن أن يستخدمهما السحرة، خاصة الجن، فى الحصول على الأسرار والمعلومات التى تخدم أهدافهم فى التنبؤ بمستقبل الناس. وبالرغم من الاعتقاد السائد بأن الكائنات الخفية أو غير المنظورة لا يمكن أن تعرف الغيب والمستقبل التى هى أمور لا يحيط بها إلا اللّه، يوجد اعتقاد بأن الشياطين وبعض الجن الضال دائمًا يحاولون الكشف عن أسرار الكون المستترة أو التى تنتمى إلى عالم الغيب.

فيما وراء السماء الظاهرة والمعروفة، هناك سماوات خفية عن الأنظار وغير معروفة تكون موضوعًا للخيال والتأمل والإيمان أكثر منها موضوعًا للملاحظة أو المشاهدة. إن الفضاء المُتخيل للسماوات غير المرئية يؤلف عالمًا تعيش فيه الأرواح والملائكة وكائنات أخرى بشرية وطبيعية تختلف فى خصائص جوهرية عن تلك التى

تخص الكائنات التى تعيش على الأرض ، إذ يوجد بين السماء الثانية والسماء السابعة، كما هو فى تصور القرويين، ملائكة كثر مثل هؤلاء الذين يهبطون إلى الأرض أو يعيشون بالقرب من البشر أو على أكتافهم يسجلون أفعالهم الطيبة والخبيثة. وطبقًا لمراتبهم، تقطن أرواح الموتى من المسلمين فى واحدة من تلك السماوات. فالأولياء – على سبيل المثال – يتمتعون بالقدرة على التحرك بحرية داخل السماوات ، إذ يشاركون الفضاء المقدس، وتُعزى إليهم قوى خاصة متفردة لقربهم من الله الذى يمنحهم القوة والبركة. إن مكانة الولى فى تصور الفلاحين أو التصور الشعبى للكون يعتمد بصورة جوهرية على قوى الحياة والموت الموجودة فى كل من الفرد أو الإنسان والكون. إن الأولياء والمباركين من الموتى يُعتقد فى قدرتهم على الوساطة بين العلاقات الاجتماعية للأحياء وعناصر الطبيعة مثل السماء و الأرض والرياح أو الماء، وكذلك العناصر والقوى الإعجازية أو غير المنظورة مثل الأرواح والكرامات(٨) .

فى عالم البرزخ، طبقًا لاعتقاد الفلاحين، لا يزال الأولياء يتمتعون بقدرتهم على فعل الكرامات التى تدعم وتخدم هؤلاء الذين يطلبون المساعدة. وهذه الصورة تؤلف رؤية خيالية وإنسانية تقدم الأمل لهؤلاء الذين ابتلوا بأمراض عضال. إن الأمر ليس مجرد اعتقاد ساذج فى قوة الموتى على أن يحكموا ويسيطروا على الأحياء والذى يتضمن الشرك بالله، كما يذهب إلى ذلك بعض العلماء (عويس ١٩٦٥ ، ١٩٦٦) ، بل يتعلق الأمر بالاعتقاد فى مشاركة الولى فى البعد المستتر أو غير المنظور من الواقع وقربه من اللّـه الذى يُعطيه القوة للقيام بالكرامات والأفعال الإنسانية الخارقة وغير المألوفة. لذلك ، يوصف الأولياء محليًا بأنهم ملاحون كونيون يعرفون جغرافيًا الكون ودروبه وإشارات المرور به. ضمن هذا الإطار، يمكن فهم اعتقاد أهل القرية أو الناس فى قدرة الولى أو الصوفى الحى على أن يتواجد فى أوقات أو أماكن مختلفة فى نفس الوقت. ينعكس ذلك أيضًا فى الصورة الحية التى لدى الفلاحين عن العبد الكونى–الخفى ودائم الخضرة : «الخضر» أو «العبد الصالح» الذى وهبه اللّـه معرفة الغيب أو العلم اللدنى، والذى يُعتقد أنه لا يزال حيًا ويستمع لمن يستدعونه فى الحديث.

من خلال هذا الخيال الكونى المشحون بالمعجزات الربانية ، يمكن فهم الاعتقاد فى قدرة الخضر وأولياء آخرين على التواجد – وإن كان بصورة غير منظورة أو مرئية – فى الأماكن التى يذكر فيها الناس اسمه أو يستمعون إلى قصته[٩] .

وبالرغم من أن السماوات العليا أو غير المنظورة وسكانها تكون صعبة على الفهم، يميل القرويون إلى ربطها بالملائكة وقوى أخرى غير مرئية. والملائكة هنا تعد عوامل أو عناصر هامة فى ربط العالم الروحى بالعالم الفيزيقى. كما أن هناك علاقة قوية بين السماوات العالية والبعيدة والملائكة الأقوياء والأرواح العظيمة للأنبياء أو أولى العزم من الرسل. وفى القرآن الكريم ، تُصنف الملائكة «فى أصناف متعددة طبقًا لأدوارها، ومن ثمة يوجد هرم ملائكى شُكّل داخل الهرم الكونى من الوجود» (Izutsu 1964 , 16).

فوق السماوات السبع توجد سدرة المنتهى[١٠] ، وهى أعلى نقطة ، والتى بعدها توجد الجنة[١١]. وبالقرب من النقطة توجد شجرة الخلائق، وهى شجرة كبيرة دائمة الخضرة تتدلى منها ملايين الأوراق ممثلة لنمط أو طراز أولى قديم من النسب البشرى العالمى المتخيل. يربط الفلاحون بين هذا التصور الشعبى للكون ومعراج النبى محمد ﴿ﷺ﴾ إلى الآفاق العليا من السموات السبع[١٢].

فوق كل السماوات أو الملكوت الأعلى – حيث الزمن اللانهائى والفضاء اللامحدود – يوجد العرش الذى يحمله أشد الملائكة وأعظمهم قوة. وحول العرش ، توجد الملائكة التى تسبح الله ليل نهار.بالنسبة للقرويين العرش هو الكرسى[١٣]. وبالرغم من الاعتقاد بأن العرش أو الكرسى ، الذى يتعدى فهم البشر، يكون فوق كل السموات، فإنه يحتوى السموات والأرض جميعًا . ومن الملاحظ أن كبار السن من الجنسين يقرأون آية الكرسى (سورة البقرة، آية : ٢٥٥) قبل نومهم لغرض حمايتهم وحماية منزلهم وممتلكاتهم. وعند قراءة الآية ، يرفعون إصبع السبابة (بينما الأصابع الأخرى تكون منضمة إلى بعضها البعض) ويحركونه يمينًا ويسارًا فى شكل دائرى. وأثناء القراءة ، يكون اتجاه السبابة نحو حدود المنزل الخارجية أو حدود أى ممتلكات أخرى يُراد حمايتها . وجدير بالذكر هنا أن الأطفال يلاحظون وبدقة كل ما يفعله أو يقوله الكبار.

وقد سمعت قصة حدثت بالقرية حول طفلة يتيمة اعتادت أن تسمع جدتها تقرأ آية الكرسى قبيل النوم وهى بالسرير. وحدث ذات يوم أن تركت الجدة الطفلة بالمنزل وأمضت ليلة مع بعض قريباتها بغرض تقديم العزاء فى فقيد لهن. حاولت الطفلة تقليد جدتها بقراءة آية الكرسى، لكنها لم تكن قد حفظت الآية. لكن ذلك لم يمنعها من تكرار بعض العبارات وبدأت تقول: «كرسى، كرسى، كرسى زى (مثل) ما تقول ستى» .

إذا نظرنا إلى جميع السماوات على أنها تؤلف كُلا واحدًا، نجد أن البناء يتصف بالمرونة حيث يميل الأفراد أحيانًا إلى أن يضعوا بعض الملائكة والأرواح فى أكثر من سماء. لكن فى الإطار الهرمى العام ، تكون السماء الدنيا وكذلك السماء العليا أكثر ثباتًا فى بنائهما من سائر السماوات الأخرى. وعلى عكس أجرام السماء الأولى المتغيرة أو الزائلة، فإن أرواح المسلمين الموتى وأرواح من يشاء الله تكون خالدة. وهذه القضية يمكن أن تأخذ شكل الثنائيات التالية : خالد/ زائل، أبدى / وقتى. إن التقسيم الثقافى بين المنظور وغير المنظور يلقى الضوء على ثنائيات أخرى مرتبطة به، مثل : الخارج / الداخل، المشخص / المجرد ، الطبيعى / الإعجازى أو ما فوق الطبيعى، المكان الحالى / الفضاء اللانهائى.

الأرض والفضاء المشمول

غالبًا ما ترتبط الأرض بالطين وتُستخدم كمجاز للجانب المادى والجسدى من خلق الإنسان. وطبقًا لقصة الخلق المقدسة، خلق اللَّه آدم من صلصال ونفخ فيه من روحه؛ وهذه النفحة جعلت من آدم أعلى شأنًا من سائر المخلوقات[١٤].

لكنْ، كما أن هناك سبع سماوات، يوجد أيضًا سبع أراض مسكونة بأنواع مختلفة من الكائنات والكيانات. هذه الأراضى السبع يُنظر إليها على أنها تتكون من طبقات غير منفصلة مؤلفة نفس الكيان، بمعنى أنه لا يوجد فضاء بين هذا الطبقات. وعلى خلاف السماء، يُنظر إلى الأرض على أنها مسطحة ومُحتواة. ومع أن شباب

القرية المتعلم قد تعلم أن الأرض كروية، لا تزال الأغلبية من جيل كبار السن يرونها على أنها مسطحة. الأرض الأولى هي التي يعيش عليها البشر والحيوان وسائر الكائنات الحية وغير الحية الأخرى. وتحت هذ الأرض توجد الأرض السفلى التي تسكنها مخلوقات غيبية مثل العفاريت والجن.

إذا كانت السماء على الجانب التصورى تعد بمثابة رمز متعدد الجوانب يحمل معانى القداسة والأبوة والذكورة والحماية، فإن الأرض ترمز إلى المدنس والأنثوية والضعف. لكن فى السياق الاجتماعى المحلى ، تحظى الأرض بأهمية كبيرة تفوق الجانب المادى لها. فامتلاك الأرض يعد مصدراً لشرف كبير. وأهم خاصية للأرض بالنسبة للفلاحين هى الطين الذى يحمل دلالتين هنا. يرتبط الطين بالتربة الصالحة للزراعة، كما يرتبط بقيم ورؤى تتعلق بالماضى والحاضر. والطين غال وثمين لأنه مجازاً مرتبط بعرق الأجداد. بل إن ملاك الأرض أنفسهم يوصفون بصفات ترتبط بالطين. وعلى سبيل المثال، الذى يملك أرضًا كثيرة يُطلق عليه عبارة «صاحب أطيان». ومن الناحية الاجتماعية ، تُستخدم كلمة طين بطريقتين متقابلتين: فمالك الأرض الثرى والمهذب أو المحبوب يُلقب بصفات مثل «صاحب طين» و«عنده طين»، بينما الشخص المكروه لسوء أخلاقه يُنعت بصفة «عليه طين» سواء أكان ثريًا أم لا.

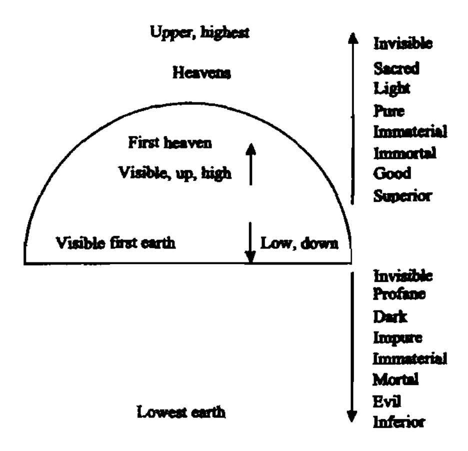
الأرض الثانية يُعتقد أنها مكان المياه الجوفية أو المياه المخزونة التى لها أهمية خاصة فى الأنشطة الزراعية التى تمارس فى الصحراء. ويعتقد أن أطفال الجن والعفاريت يسكنون المياه الجوفية والآبار.لذلك ، تحرص النساء على عدم سكب المياه الساخنة على الأرض دون النطق بعبارات معينة تحميهم من غضب الجن أو أطفالهم الذين يتصادف وجودهم هناك. وبالرغم من أن الجن مخلوق من النار التى تقابل الماء، يعتقد الفلاحون أنهم – أى الجن – يستطيعون تحويل أنفسهم ويتكيفون مع أى بيئة. ويُعتقد أن البحار والأنهار والقنوات تكون مسكونة بالجنيات التى تُعرف بجنيات البحر. إن ارتباط الجن أو الجنيات بالبحار والأنهار يمكن أن يكون مرتبطًا بعادة استحمام الذكور أو رجال القرية فى الترع أو القنوات . النساء لا يستحممن فى القنوات

أو الأنهار بالرغم من أنهن يستطعن أن يجلبن المياه من الترع أو ينظفن الملابس هناك. والنقطة هنا أنه ، بسبب استحمام الرجال في القنوات أو الترع ولأنهم أحيانًا يغرقون ، طور الفلاحون اعتقادًا بأن الجنيات يعجبن بالرجال ويرغبن في معاشرتهم جنسيًا ، ومن ثم يمكن أن يستحوذن عليهم ويغرقنهم بصورة مقصودة أو غير مقصودة. ويرتبط هذا الافتراض بمعتقد آخر أشمل وهو أن الإنس أو الرجال والنساء يمكن أن يعاشروا الجن جنسيًا. الشخص الذي يُعتقد أنه منخرط في مثل هذه العلاقة يُسمى «مخاوى» بمعنى أنه يدخل في علاقة حميمة مع جن أو كائن غير منظور. وغالبًا ما يُشك في سلوك الرجل المنطوى أو المنعزل اجتماعيًا ، من حيث وجود علاقة جنسية بينه وبين جنية ما ، أكثر مما يحدث مع الشخص الاجتماعي. وينطبق ذلك على النساء وبصفة خاصة المتلبسات أو المُستحوذات روحيًا.

من الناحية التصورية، يُعتقد أن الأرض الثالثة تكون مسكونة أيضًا بكائنات غير منظورة كثيرة. لكن لا يزال مفهوم التدرج الهرمي يحكم ذلك التفكير حيث يكون الجن والعفاريت الذين يسكنون الأرض الرابعة والخامسة ، على سبيل المثال ، أكثر قوة من هؤلاء الذين يسكنون الأرض الأولى، وأقل قوة وبطشًا من أولئك الذين يقيمون في الأرض السادسة أو السابعة. ولذلك ، وطبقًا للخيال الشعبي ، تكون مملكة الجن في الأرض السابعة حيث يقيم ملكهم إبليس أو الشيطان الأكبر. وارتبط إبليس، وهو مخلوق عاق وشقى، بعتاة الجن والمخلوقات الشريرة التي تميل إلى استحواذ البشر وإيقاع الضرر بهم. لكن ، دونًا عن المخلوقات غير المنظورة الأخرى ، يعمل الشيطان على إيذاء الناس بالوسوسة لهم وغوايتهم ، إذ لديه القدرة على النفاذ إلى عقولهم وقلوبهم والجريان في عروقهم دافعًا إياهم لاقتراف الإثم. ويطلق على الجان والشياطن والأرواح الخبيثة «سكان الأرض»، أو «أهل الأرض» ، إذ يصعدون إلى سطح الأرض ويشغلون الأماكن المهجورة والمقابر والأماكن النجسة. وفي سيناريوهات الحياة اليومية، عندما يرغب فلاح في تهديد عدو له، فإنه يقول له أنه سوف يلقى به في «سابع أرض». لكن على الرغم من أن (إبليس) والجن والعفاريت تتمتع بالقوة وتشكل خطورة كبيرة على

البشر، فإنهم لا يستطيعون إيذاء أى شخص ينطق «البسملة»، أو يقول «بسم الله». وطبقًا لمفهوم الأضداد التدرجية الهرمية، فإن «الخير يحتوى الشر بينما لا يزال يقف منه موقف الضد . وباختصار، فإن الكمال الحقيقى ليس فى غياب الشر، بل فى خضوعه التام» (Dumont 1986 , 251) .

عند التدقيق فى رؤى الفلاحين للأرض، نجد أن هناك تمييزًا بين ما هو ظاهر (سطح الأرض)، وما هو باطن ومستتر أو غير مرئى (تحت الأرض). وترتبط الأراضى المختلفة فيما بينها ارتباطًا هرميًا. فالأرض الأولى تكون أقل دنوًا أو دنسًا من الأرض الثانية ، والثانية أقل من الثالثة ، وهكذا. وتعتبر الأرض السابعة أو السفلى أكثر الأراضى خطورة وأدناها قيمة . ويتسق ذلك النظام ، وإن كان بصورة مختلفة ، مع النظام الهرمى للسموات، حيث يكون الأعلى أكثر قيمة وقداسة من الأسفل. أيضًا يرتبط السحر السُّفلى بالجن والكائنات الخفية الأخرى التى تسكن الأرض السفلى. ففى التصورات الشعبية للكون يخضع العالم الأرضى الأسفل للعالم الأرضى الأعلى، وكلاهما يخضعان للعالم السماوى وبالأخص عالم الغيب (انظر شكل ٣ – ٢).



شكل ٣ – ٢ : مكونات الكون المنظورة وغير المنظورة كما يراها القرويون .

مسار الشمس والتوحد مع الشرق

الشمس هى الجرم أو النجم المهيمن فى السماء نهاراً. يمثل شروق الشمس أكثر اللحظات إلهامًا ومعنى ، لحظة تُستخدم فى الحياة اليومية كمجاز حى لا ينضب. بل عندما تُحّير مشكلة شخصًا ما، سرعان ما نجده يقول « دا (هذا) يوم مطلعتش (لم تطلع) فيه شمس ». وترتبط الشمس بمعتقدات حول الدورة أو النمو الذى يأخذ شكل الدورة من حيث الميلاد والنمو وإعادة الميلاد. وينعكس ذلك فى أبسط صورة له عندما يفقد طفل أحد أسنانه ، إذ يُلقى بها فى اتجاه الشمس أو عين الشمس قائلا «يا شمس يا شموسة خدى سنة الحمار وهاتى سنة الجاموسة».

ويتطلب العمل الزراعى معرفة بظروف الطقس أو الأحوال الجويةالمرتبطة بأشهر معينة، ومواقع النجوم أو أجرام سماوية معينة، وأنواع التربة، والأسمدة المخصبة، والبذور ونحو ذلك. ويلاحظ الفلاحون مسار كل من الشمس والقمر من حيث تأثيرهم على الأنشطة الزراعية. تشرق الشمس على الجزء الجنوبى الشرقى من القرية، ومن ثم يحرث الفلاحون الأرض ويزرعون النبات فى اتجاه الجنوب – الشمال كى تصل أشعة الشمس الخطوط التى تم حرثها. ويميز الفلاحون بين ما يطلقون عليه «الشمس الكبيرة» التى تظهر فى الخريف، و«الشمس الصغيرة» التى تظهر فى فبراير[١٥].

فى الشتاء تظهر الشمس وتبدو كبيرة ودانية من الأرض. وبسبب قربها الظاهر للعيان يقول أهل القرية «الشمس نزلت». وطبقًا لرؤية الفلاحين ، تعمل الشمس على الحفاظ على توازن الحرارة فى أشهر الشتاء. وتوصف الشمس الكبيرة بأنها «شمس حنيّنة ». وكلمة «كبيرة» هى صيغة مؤنثة لكلمة « كبير » التى تعنى (عظيم أو ضخم أو طاعن السن). لا توجد جماعة ليس لها كبير أو شخص يؤثر عليها. فالكبير يُظهر الطيبة والرحمة والحنو للصغار والمُعالين. وفى تفاعلهم اليومى ، يستخدم الأفراد كلمة «كبير» للإشارة إلى الشخص المُسن من حيث ارتباطه بمعانى الحب والعطف والحلم أو سعة الصدر. وفى إيجاز شديد، يرتبط الشتاء بكبر السن والحميمية والقُرب.

وبالرغم من قصر فصل الشتاء، فإنه يرتبط بالعالم الداخلى ، بمعنى أنه يربط أفراد الأسرة معاً ويؤكد على الروابط الاجتماعية داخل البيت، ويجعل العالم الداخلى أكثر دفئًا وأكثر قوة وأكثر تعاطفًا. ويُصبح النهار قصيراً وتمضى الأنشطة داخل وخارج المنزل بسرعة كما ينعكس ذلك فى القول السائر «صباحك مساك تقوم من النوم تحضر عشاك» ، حيث تعد المرأة الطعام الدافىء لأعضاء الأسرة الذين يجتمعون فى أوقات المساء أو الليل الطويل للحديث ومشاهدة التلفاز والترفيه عن النفس بالاستماع إلى حكاية يحكيها الكبار.

وفى الصيف ، تظهر الشمس عالية جداً فى السماء وتبدو صغيرة لكنها تكون شديدة الحرارة. وتستمر الشمس فترة فصلية طويلة مهمة فى نضج محاصيل زراعية هامة مثل القطن و الذرة والقمح البطيخ والمانجو والتين والبلح. والصيف هو الفصل الذى يصبح فيه الفلاحون أكثر حضوراً وانفتاحًا للعالم الخارجى حيث الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتُعد فيه للسوق محاصيل هامة مثل القمح والبطيخ والقطن. كما أن المكاسب الاقتصادية تجعل احتفالات الزواج وأنشطة اجتماعية أخرى ممكنة وأكثر شيوعًا فى هذا الفصل .

ويلعب القمر، الذى يرتبط بالرى، دوراً كبيراً فى الحياة اليومية للأفراد. ويفضل معظم الفلاحين القيام برى الأرض عندما يكون القمر مكتملا لأن المحاصيل التى تروى على ضوء القمر، كما يؤكد الفلاحون، يكون نتاجها أكثر من المحاصيل التى تُروى فى غيابه. وبالإضافة إلى ذلك ، يمثل القمر أهمية خاصة للفلاحين الذين يعملون فى الحقول ليلا. ويُصبح القمر مكتملا فى الليلة الرابعة عشرة منذ ظهوره ويسمى «قمر ليلة أربعتاشر». ويبدأ الشهر العربى بظهور الهلال الذى يُعد أيضًا رمزًا للتقويم العربى أو القمرى.كما أن الهلال يتوحد مع الإسلام على المستويين القومى والعالمى. وبالرغم من أن خاصية الذكورة المرتبطة بالقمر، وخاصية الأنوثة المرتبطة بالشمس ليست مُحددة بشكل واضح من قبل أهل القرية، توجد إشارات ذات مغزى مرتبطة بحياتهم الدينية والاجتماعية توحى بوجود مثل ذلك التصنيف[١٦]. وكما سبقت الإشارة، يعد

القمر أساس التقويم العربى الإسلامى إذ يتم ترتيب أو توقيت الأعياد والشعائر الإسلامية طبقًا للتقويم القمرى أو العربى. ومن ثمة يشغل القمرمكانًا عظيمًا فى رؤى العالم الدينية لدى الأفراد. ومثل توقع ميلاد طفل جديد، يُقابل ميلاد هلال كل شهر جديد، وخاصة هلال رمضان بحفاوة بالغة وبهجة عارمة. وعلى العكس من ذلك، فإنه، باستثناء توقيت الصلاة الخمس اليومية، لا تلعب الشمس دورًا ذا مغزى فى ترتيب الممارسات والشعائر الدينية للأفراد.

وتوجد معتقدات بالقرية متعلقة بالقمر وخسوفه والتى لا تجد قبولا بين المتعلمين من أهل القرية. فكثير من نساء القرية يعتقدن أن القمر (الاسم هنا مذكر) يجذب إليه حور العين أو عذارى الجنة ذوات العيون السوداء الكحيلة اللائى يهبطن إلى السماء كى يلمسن القمر أو يستحوذن عليه. ويُفسر الخسوف كنتيجة لذلك الفعل ، إذ تقول النساء «القمر مخنوق». وعندما يحدث الخسوف تخرج النساء والأطفال تقودهن امرأة حاملة طبلة (أو عُلبة من الصفيح) تدق عليها مصدرة صوتًا عاليًا وهى تغنى «يا بنات الحور خللى القمر يدور». تكرر النساء والأطفال نفس الأغنية وهن يدرن حول القرية حتى يستعيد القمر ضوءه الطبيعى. لا يشارك الرجال فى مثل هذه الممارسة. ومن المهم أن نشير إلى الاعتقاد السائد بأن اللّه قد خلق القمر وحور العين من الضوء بينما خلق الشمس من النار.

بدون شك ، يعترض العلم بعض الجوانب من النظرة والشعائر التقليدية المرتبطة بالظواهر الكونية والطبيعية. فكل من الأجيال الشابة والمسنين من الجنسين الذين حصلوا على قسط من التعليم واختبروا بعض الحقائق العلمية يعارضون بعض هذه المعتقدات والممارسات. لكنهم ، فى نفس الوقت ، يؤكدون أن الكون أو العالم مملوء بالأسرار التى لا يمكن فهمها فهمًا كاملا بواسطة العلم. وعلى سبيل المثال، عند مناقشة بعض الشباب ، وكذلك كبار السن ، فى موضوع هبوط الإنسان على القمر ، كانت هناك خلاصة أو نتيجة عامة وهى أنه ، بالرغم من نجاح العلم فى تحقيق هذا

الإنجـاز، لم يسـتطـع إلى الآن أن يكشف عن كل أسـرار الكون التى لا يعلمـهـا إلا الله وحده. وقـد ذهب بعضـهم بعيـداً عندمـا سـألوا مـا إذا كـان العلم قـادراً على أن يرسل الإنسـان إلى الشـمس. وطبقًا لرؤية القرويين لا تزال الحقيـقـة العلمية والتراث المحلى تشملهما رؤية دينية كلية التوجه .

يُقسم مسار الشمس إلى فترات زمنية ترتبط بهـا أنشطة معينة وصفـات بعينها، بالإضافة إلى كائنات وقوى غيبية أو غير منظورة[١٧]. وهذه الصفـات أو الخصـائص يمكن وصـفـهـا فى الثنائيـات التاليـة:المنظور/غيـر المنظور، الظاهر/البـاطن، الشروق/ الغروب، الحيـاة/الموت، الملاك/الشيطـان، الخيـر/الشر. كمـا أن هذه الفترات الزمنيـة تنظم إيقاع صلاة المسلمين اليومية.

الفجـر أو السـحـر هو الوقت المفضل بسبب خـاصـيتـه الروحيـة. وهو الوقت الذى تشـارك فـيـه كل الكـائنات اليقظة أو الصـحـوة الكونية. وقد أكد لى أحد كبـار السن أنه فور استيقـاظه يقول « أصبحت لله ضيفًا وضيف اللّـه لا يُضـام». ففى هذه الوقت من اليـوم تتـفـتح أبواب السمـاء للصلوات والابتـهـالات. وهذا البـعد الروحـى من الكون أكـدت عليـه أيضًـا الشـيـخـة بدويـة التى كـانت تربـط بعـض أصـوات الطيـور والحيـوانات بالتسـبيح الكونى لله. ومن خلال المحاكاة كـانت تشيـر إلى أن الديك عند صيـاحـه يقول: «سبوح قدوس رب الملائـكة والـروح، اذكر الله ياغـافل ». ومـثـال آخر يتعلق بما يقوله الحمام: «وحدوا ربكم، اعبدوا ربكم». وعند الفجر وبعد الانتـهـاء من الصلاة يسـتـعد الرجال للذهاب إلى الحقل. وعادة مـا تسـتـيقظ المرأة قبل الرجـال كى تعـد الفطـور. ويُعـتـقـد أن هـذا الوقت يتـسـم بعـدم نشـاط الكائنات الخفـيـة أو غيـر المنظورة الضارة.

والصبح أو شروق الشمس من الأوقات المفضلة. ومن العبارات التى يحرص عليها القرويون، على سبيل المثال، «تنفس الصباح» ، «الصبـاح ربـاح» ، وهى عبارات شـائعة تشـيـر إلى احتـواء الصبـاح للخير والرفـاهـية والبركـة. كمـا أن المنتجـات الغذائية الطازجـة مـثل الحليب والبـيـض أو العـيـش (الخـبـز) توصـف بأنهـا «صـابحـة» بمـعنى

أنها تكون مثل الصبح أو الصباح فى طزاجتها. وتحرص النساء عند إطعام الطيور على أن تدعوها قائلة بصورة متكررة « الصبح خير». وتبدأ العلاقات الاجتماعية داخل وخارج المنزل بتحيات الصباح المُحملة بالمجاز مثل «صباح الخير» و «صباح النور»، و«صباح الحليب»، و«صباح الفُل»، ونحو ذلك. ويُعتقد أن ضوء الصباح يدفع القوى الشريرة للتقهقر لأماكنها تحت الأرض. أو على حد قول الفلاحين «الشمس طلعت والعفاريت روحت ».

وفى الضُّحى، الذى ينقسم إلى فترتين – الضحى والضحى العالى – ينشغل أهل القرية بأعمال معينة. أولا – الضحى، ويبدأ تقريبًا بعد ساعتين ونصف الساعة من شروق الشمس. ويعتبر من المتأخر جدًا أن يستيقظ الأفراد خلال هذه الفترة. ثانيًا – الضحى العالى وهى فترة تبدأ تقريبًا بعد أربع ساعات من شروق الشمس، وهى الفترة التى يكون فيها الأفراد منخرطين فى العمل بوجه عام.

والظهر هو الوقت الذى يتناول فيه الفلاحون، خاصة الذين يعملون فى الحقل، وجبة خفيفة أو الغداء الذى تعده النساء ويحملنه إلى الحقل. وهذه الفترة تعرف أيضًا بالقيلولة وتتسم بشدة الحرارة ، خاصة فى الصيف. وبعد تأدية صلاة الظهر ، يهجع الفلاحون إلى ظل شجرة أو إلى منازلهم طلبًا للراحة ، ففى هذه الفترة يُعتقد أن الجن أو عفاريت القيالة تكون أكثر نشاطًا وضرراً.

والعصر هو الفترة التى تبدو فيها الشمس فى اتجاه الغرب وتؤدى فيها صلاة العصر. وبالرغم من أن الفلاحين لا يزالون يعملون فى الحقول، فإن نشاطهم يقل بالمقارنة بنشاطهم فى الصباح. أيضًا يُعتقد أن الجن والعفاريت تكون أقل نشاطًا وأقل ضررًا.

الغروب أو المغرب ، وهو الفترة التى ينتهى فيها الفلاحون من عملهم ويغادرون الحقل متجهين إلى منازلهم آخذين معهم الماشية ، فترة قصيرة يحرص فيها الفلاحون على صلاة المغرب. وتجدر الإشارة إلى أن استخدام كلمات أو تصورات

« غـرب » و « مـغـرب » تحـمل دلالات تشـيـر إلى اقـتـراب الظلام والانزواء والسكون والتـخـلف والشـعـور بالغربة. بل إن الأجنبى أو الشـخص الذى لا ينتمى إلى القـرية يُسمى « غريب ». وعلى عكـس كلـمـة «شـروق» أو « شـرق » التى تشـيـر إلى الضـوء والسـعـادة والحـيـاة واليُـمن أو أهـل اليـمـين ، ترتـبط كلمـة « غـرب » بالظلام وعـدم التفاؤل وعـدم الاسـتقرار والشـؤم أو أهـل اليسار. فالرجـل السعـيد يوصـف بأنـه « مـشرق الوجه » تمامًا مثـل شـروق الشمس عـلى الأرض. وعندما يمـوت شخص أو يفشل فى تحقيق هدف مهم غالبًا ما نسمع عبارة «غربت شمسه». ويُعتقد أن أكثر الأرواح شرًا تنشط بعد غروب الشمس كما ينعكس فى القول السائر «الشمس غربت والعفاريت طلعت » .

وفـتـرة المسـاء أو العشـاء هى فـتـرة تبدأ تقريبًا بعد سـاعتين من غـروب الشمس وتسـتـمر حتى الفجر. وهى بذلك تكون أكثر ظلامًا وأكثر طولا من فترة المغرب أو أى فـتـرة أخـرى. وهـى فـتـرة صـلاة العشـاء وتناول الوجـبة الغذائية الرئيـسـيـة أو «العشـا». كما أنها فترة الاسترخاء وزيارة الأقارب ومشاهدة التلفاز.

هناك علاقة عكسية بين نشاط القرويين أو الناس ونشاط الكائنات غير المنظورة الخبيثة. فالفترات التى يندمج فيها الأفراد فى حياتهم اليومية والاقتصادية ، خاصة فترتى الصباح وقبيل الظهر، هى الفترات التى يقل فيها نشاط تلك الكائنات. والعكس صحيح، إذ أن الفترة التى يستريح الناس أو يتوقفون فيها عن العمل (الظهر والليل) هى الفترة التى تنشط فيها تلك الكائنات وتصبح أكثر خطرًا. بل إن الكسل والخمول أثناء العمل يُعدان ضربًا من النجاسة كما يتمثل فى قول أهل القرية: « اليد البطالة نجسة» ، هذه النجاسة التى تستدعى عمل الشيطان.

والخـلاصـة هى أن الفـلاحـيـن أو الـقـرويين قـد أظهـروا أن لديهم تصـورات واتجاهات مخـتلفة نحو الزمن أو أوقـات زمنـيـة مختلـفة. فهم ، من ناحية ، يربطون بين اليُمن والبركة والعلو أو السمو والإشراق والخير وبين الفترات التى تمتد من الفجر

إلى الظهر. ومن ناحية أخرى، يربطون بين ما يمثل الخمول والانحدار أو ما هو أقل بركة وأقل قداسة وأقل خيراً بالفترة التى تبدأ من الظهر حتى قبل الفجر (انظر جدول ٣ - ١) .

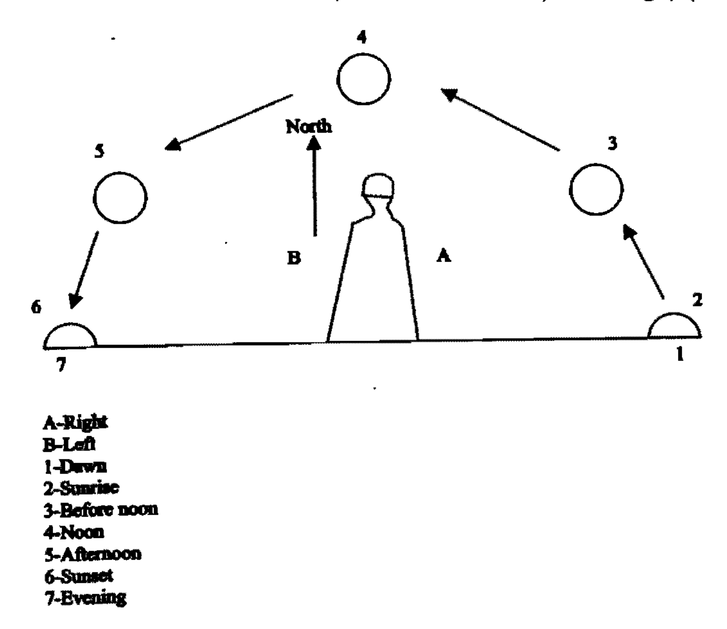
جدول ٣ - ١

مسار الشمس والقيم المرتبطة بكل فترة زمنية

الفجر - الظهر	الظهر - الفجر
شرق	غرب
نور	الدخول فى الظلام - ظلام
ملائكة	جن وعفاريت
أعلى	أدنى
صعود	هبوط
يقظة	استرخاء ونوم
عمل ونشاط	أقل عملاً وأقل نشاطًا
منتج ومثمر	أقل إنتاجًا

تجدر الإشارة إلى أن من بين الاتجاهات الأربعة الرئيسية يرتبط اتجاها الشرق والغرب بمسار الشمس. وبينما يتضمن اتجاه الشرق - الغرب بعداً زمنيًا (من حيث الارتباط بالشمس)، يحتوى الاتجاه الشمال - الجنوب أبعاداً إيكولوجية (أو بيئية) ومكانية تنتظم بواسطة موقع البحر المتوسط كما ترتبط بأبعاد دينية متصلة بموقع الكعبة فى مكة المكرمة. باختصار، المحور الزمنى للاتجاهات الأربعة يسير من الشرق إلى الغرب، بينما المحور المكانى يسير من الشمال إلى الجنوب. لكن من بين هذه الاتجاهات الأربعة يعتبر اتجاها الشمال والشرق أكثر الاتجاهات أهمية ومغزى لدى أهل القرية موضع الدراسة. إذ يوحدون أنفسهم مع اتجاه الشمال أو «بحرى». وينبع

إحساس كونى خاص نتيجة التوجهات الجسدية أو البدنية التى يتخذها ويفضلها الأفراد. فعندما يتجه شخص ما نحو الشمال ، فإن الشرق يكون على يمينه، بينما الغرب يكون على يساره. وطبقًا لهذا الوضع الجسدى، فإن مسار الشمس يكون من الأيمن (اليمين) إلى الأيسر (انظر شكل ٣ – ٣) .



شكل ٣ –٣ : مسار الشمس ، وفلاح يوحد نفسه مع اتجاه الشمال أو بحرى .

داخل هذا السياق الكونى المتمركز على وضع البدن، يُنظر إلى الشرق على أنه يمن أو يمين، ونور، وخير، بينما يُصور الغرب على أنه يسار وظلام وشر. والشرق هنا تُنسب إليه قيمة أعلى من الغرب، بل إنه يحتوى الغرب. ومن ثمة ، وفى هذا السياق، يكون التوجه الكونى ، وليس التوجه السياسى ، هو الذى يهيمن ويسيطر على تصورات الناس.

يعرف الجنوب محليًا باسم «جبلى» (قبلى)، وليس جنوب. وتشير كلمة «قبلى» إلى القبلة أو الكعبة بمكة المكرمة. وتكتسب الكلمة معناها الجوهرى لارتباطها بالشعائر

والممارسات الدينية ، إذ يتجه المسلمون فى صلاتهم نحو القبلة أو الكعبة التى تكون فى اتجاه الجنوب من القرية. . ولذلك ، عندما يتجه أهل القرية فى صلاتهم نحو الجنوب ، أو قبلى، تنعكس العلاقة البنائية الهرمية بين الجهات الأربعة، بمعنى أن الشرق يكون على الجانب الأيسر من أجسادهم، بينما يكون الغرب على الجانب الأيمن، وظهورهم تكون فى اتجاه الشمال[١٨].

ويمكن فهم هذا البناء المعكوس بصورة أفضل عندما نركز على اتجاهات القرويين نحو الدار الدنيا ، أو هذه الحياة، والدار الآخرة أو الحياة الأخرى. ففى سياق الحياة اليومية ، يُعد الشرق والشمال (بحرى) أكثر الاتجاهات حضوراً وهيمنة، بينما فى المجال الدينى، وخاصة عند الصلاة، يصبح الجنوب أو قبلى أكثر أهمية لارتباطه بالكعبة والموت. ففى شعائر الدفن، تُدفن جثة المتوفى أو تُوضع فى المقبرة على جانبها الأيمن بحيث يكون الوجه متجها نحو القبلة أو الكعبة، والرأس فى اتجاه الغرب (el-Aswad 1987 , 1994). كما أن الظهر والأجزاء السفلى (الأرجل) من الجثة ، تكون مُوجهة، على التوالى، نحو الشمال والشرق (انظر جدول ٣ –٢). «إن النظام الدنيوى يكون نسبياً من حيث خضوعه للقيم المطلقة» (Dumont 1985 , 100).

جدول (٣ – ٢) الجهات الأربع المعكوسة واتجاهات الجسد فى علاقته بالسياقات العلمانية والدينية والموت

السياق	الجهات ذات القيمة العليا	أوضاع الجسد	الجهات ذات القيمة الدنيا	أوضاع الجسد
السياق العلمانى (الدنيوى)	شمال	وضع أمامى فى اتجاه الشمال	الجنوب	الظهر
	شرق	الجانب الأيمن	غرب	الجانب الأيسر
السياق الدينى (الصلاة)	جنوب	وضع أمامى فى اتجاه الجنوب (أو الكعبة – مكة – مركز الكون)	شمال	الظهر
سياق الموت	غرب	الجانب الأيمن	الشرق	الجانب الأيسر
شعائر الدفن المتاثرة بالمعتقدات الدينية	جنوب	وضع أمامى – الجثة فى اتجاه الكعبة	شمال	ظهر الجثة
	غرب	رأس الجثة اتجاه الغرب	شرق	النصف الأسفل من الجثة والأقدام فى اتجاه الشرق

الهواء والريح وأولوية الشمال

فى سياق الحياة اليومية يُشار إلى الشمال بكلمة بحرى، وليس بكلمة شمال. تُستخدم كلمة «شمال» من قبل المتعلمين والذين يعيشون فى الحضر بالإضافة إلى هؤلاء الذين يقرأون اللغة العربية الفصحى. ويرتبط الاستخدام المحلى لكلمة بحرى بالبحر الذى يشير هنا إلى البحر المتوسط الواقع بشمال مصر. ومن خلال استخدام كلمة بحرى للإشارة إلى الشمال، يتجنب القرويون الارتباط الضمنى السلبى فى كلمة

الشمال والتي تعني أيضًا اليسار؛ إذ يرتبط اليسار في تفكير القرويين بالضعف، والدونية والنجاسة واحتمال ارتكاب الخطأ.

وكما سبقت الإشارة، يُنسب إلى بحرى قيمة عليا. ويفضله أهل القرية لارتباطه بالنسيم والهواء العليل الذى يهب من الشمال وخاصة فى المناخ الحار. لذلك ، نجد الناس بالقرية يفضلون بناء منازلهم فى اتجاه الشمال. والشخص الذى يمتلك منزلا مواجهًا لاتجاه الشمال يقول بفخر : « بيتنا واجهته بحرى » أو «دارنا واجهتها بحرى». كما أن نمو العمران وبناء البيوت يمتد بصورة ملحوظة تجاه شمال القرية. حتى عندما يرغب شخص فى بناء منزل جديد يصادف أن يقع شمال منزل أحد الجيران، فإنه يسأل الجار موافقته على ذلك ، مناقشًا إياه كيفية بناء بيته بصورة لا تمنع الهواء عن منزل الجار القديم.

ويصف أهل القرية أنفسهم بأنهم «ناس بتوع بحرى»، أو «بحاروة»، مميزين أنفسهم عن «الصعايدة» أو أهل الصعيد أو «الناس بتوع قبلى». وجدير بالذكر أن القرويين يؤكدون أن نهر النيل يجرى بحرى «مبحّر» أو فى اتجاه الشمال، بينما منابعه تكون فى الجنوب.أيضًا، تؤكد الأغانى الشعبية ، وخاصة المتعلقة بالزواج ،على توحد العروسين بشخصية البحرى أو البحيرى. إذ تقول إحدى الأغانى «بحرى، بحرى، بحرى،عريسنا راجل بحرى، وعروسته واحدة من بحرى».

المنطقة الموجودة بين السماء والأرض هى الفضاء الذى يبدو خاليًا . لكن الهواء والريح يشغلان هذا الفضاء ويرتبطان بالحياة وأشكال أخرى من الكائنات المنظورة وغير المنظورة. ومثل الأجرام السماوية الظاهرة مثل الشمس والقمر والنجوم، يُعد الهواء رابطة هامة بين السماء والأرض. ومجازًا ، وبصورة فعلية ، يتوسط الهواء ما هو عالٍ وسامق وما هو أدنى وأسفل[١٩] . فهو الرابطة الحية التى بدونها تكون الحياة مستحيلة. والهواء لا يكون منظورًا، لكنه يكون محسوسًا كما يتضح ذلك فى حركة الأشجار والنباتات وكذلك التنفس. والكلمة العربية «روح» تعنى أيضًا «ريح» (ابن منظور ١٩٦٦؛ الجوزية ١٩٨٤ ؛ MacDonald 1931 ؛ el-Aswad 1987 , 1999) . ومن وجهة

نظر القرويين ، فإن الهواء هو نعمة من الله لمخلوقاته. وعلى عكس العناصر الضرورية الأخرى المهمة للحياة ، مثل الماء والغذاء مما يمكن خصخصته أو امتلاكه بصفة تغلب عليه الخصوصية، لا يمكن خصخصة الهواء أو الادعاء بأنه ملكية خاصة لأحد. وبصورة مجازية أيضًا ، يرتبط «الهواء» بالهوى والحب والعاطفة طالما يشير إلى الحالات الانفعالية والعاطفية المتقلبة المميزة للمحبين فى علاقة كل منهم بالآخر.

الكون: التوجهات الغيبية والروحية

يمكن تلخيص أهم الأفكار والتصورات المتعلقة بالكون فى النقاط التالية : من الناحية الوجودية، ما هو ظاهر أو منظور أو حاضر لا يمثل الجوهر الوحيد فى الكون ، إذ يوجد أيضًا ما هو غير منظور أو باطن أو غيبى. وبصورة مجازية، ما هو غير منظور أو غيبى يكون محجوبًا أو مستورًا ؛ إما نتيجة لطبيعته مثل الروح ، وإما نتيجة شىء آخر مثل الحجاب. إنه ذلك السياق الكونى الذى من خلاله يمكن فهم مشكلات التخفى والحجاب والغطاء والتستر والسرية. فالكون تأسس على العلاقات التى توجد بين ثنائيات متقابلة لكنها متكاملة مثل المنظور/غير المنظور، أو المحسوس/غير المحسوس، أو عالم الشهادة/عالم الغيب. ففى كل من السماء والأرض توجد كائنات وكيانات مادية أو منظورة وأخرى غير منظورة وغير مادية. وينجم عن ذلك ثنائية أخرى بين المادى/غير المادى.

بالرغم من أن ما يوجد فيما وراء السماء الأولى وتحت سطح الأرض يكون مستورًا أو غير منظور، فإن طبيعة اللامنظور، طبقًا للتصورات الشعبية، تختلف فى حالتين. فكل الكائنات غير المرئية التى توجد فيما وراء السماء الأولى قد خلقها الله من نور. أيضًا يوجد نور أبدى غير منظور لأنه محجوب بواسطة السماء الأولى ذاتها. فى هذا المضمون يُعد النور مبدأً موحدًا يوحدفى وحدة واحدة مختلف الكائنات والكيانات الموجودة فى السموات العليا. إن النور الذى يراه الناس على الأرض هو نور زمنى أو وقتى وليس أبديًا مثل ذلك الموجود فيما وراء السماء المشهودة.

وعلى عكس ما يوجد فيما وراء السماء الأولى ، والذى هو نور ومقدس، يتصف الجانب غير المنظور الموجود داخل الأرض بأنه ظلام ومدنس. ينجم عن هذا أيضا وجود ثنائيات أخرى: النور/الظلام، مقدس/مدنس. ويُعد كل من النور والظلام قوى غيبية. لكن النور يرتبط بقوى الخير متمثلة فى أزهى صورة لها فى نور النبى محمد، بينما يرتبط الظلام بقوى الشر المتمثلة فى الشيطان.إن النور يقابل الظلام ويحتويه فى نفس الوقت. والأرض زائلة ومن ثم فإن الظلام داخلها يكون زائلا. وفى هذا الإطار أيضًا يكون التقابل الثنائى بين الأبدى والزائل مُتضمنًا فى مجالات النور والظلام فى الكون. إن المصدر المطلق للنور فى كل السموات والأرض هو الله، الغيب. فى كثير من السياقات والسيناريوهات اليومية يردد أهل القرية الآية الكريمة ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (النور، آية ٣٥).

إذا كان الهواء بمثابة رابطة غير منظورة بين السماء الأولى والأرض، فإن الأولياء، متمثلين فى أضرحتهم أو مقاماتهم، والملائكة، على التوالى روابط منظورة وغير منظورة بين السماء والأرض. فالملائكة، من حيث هى مأمورة من الله، تهبط إلى الأرض كى تقوم بمهام معينة أو توصل رسائل إلى البشر، ثم تصعد مرة أخرى بعد الانتهاء من رسالتها. من ناحية أخرى، كل الشياطين والجن غير المسلم وكبيرهم إبليس أو الشيطان الرجيم يستخدمون معرفتهم لأغراض شريرة. ونجد هنا ثنائية أخرى بين المعرفة الربانية، الخيرة والمثمرة ،التى يمنحها الله لمن يشاء، والمعرفة الأرضية والمدنسة والهدامة التى يرشد إليها الشيطان. وهذه الثنائية تأخذ الشكل التالى: الدين/السحر. إن الأخيار من الأحياء والأولياء المشهود لهم بالبركة يكتسبون معنى اجتماعيًا ودينيًا من حيث هم عوامل مباشرة فى تحقيق التماسك الاجتماعى، بينما السحرة يمثلون الأنشطة غير الأخلاقية أو غير الدينية والضارة التى تهدد ذلك التماسك الاجتماعى. إن إبليس المعروف بعدائه للّـه ، هو الذى أسس السحر ، كما هو فى المعتقد الشعبى . وعلى عكس هذه الصورة الكريهة للجن والشياطين المخلوقة من النار والتى تأكل

المخلفات، نجد أن الملائكة التى لا تأكل ولا تتكاثر تمثل صورة طيبة من المخلوقات. وبالرغم من كونهما غير منظورين، فإن الجن والملائكة مخلوقان، على التوالى، من النار والنور، وهما مادتان منظورتان لكنهما مختلفتان تمام الاختلاف. فالملائكة تمثل الوحدة بقدر ما هى مخلوقة من النور وتتوحد معه، بينما الجن والشياطين يمثلون التنوع وعدم الوحدة بقدر ما هى مخلوقة من النار وترتبط بالرياح المتقلبة.

والنقطة الجوهرية هنا هى أن النور يتعدى النار طالما يستطيع البقاء أو الوجود دون الحاجة إلى الهواء. ومن ثمة تظهر ثنائية أخرى وهى: النور/النار. وكما سبقت الإشارة، فإن الجن ترتبط بالريح أو الرياح القوية التى تكون ضرورية لإبقاء النار متوهجة.

إن الكائنات والقوى غير المنظورة فى السماء والأرض تُعامل برهبة كبيرة بسبب الخطورة الكامنة فيها. فاسم الله تعالى دائمًا يذكر ويُعظّم بواحدة من صفاته الكريمة مثل العظيم والرحيم.كما أن الأرواح والملائكة تُذكر بكثير من الاحترام. فاسم الشيطان لا يُنطق دون الاستعاذة بالله منه، أو دون النطق بكلمات تهدف إلى الوقاية من شره. بالإضافة إلى ذلك ، عندما يتحدث الفلاحون عن الجْن والعفاريت فإنهم يقحمون أو يستخدمون فى كلامهم عبارات معينة مثل: «ربنا يجعل كلامنا خفيف على قلبهم». ومن خلال نطق مثل هذه العبارات ، يسعى القرويون إلى الاعتذار للجن وطلب العون والحماية من اللّه ، خاصة عندما يجدون أنفسهم يخوضون فى حديث قد يغضب الجن ، سواء أكان ذلك بصورة مقصودة أم لا. وهذه القضية تقودنا إلى حقيقة أن عالم الغيب بالنسبة للفلاحين هو واقع مجهول مسلم به ولايمكن الإحاطة به. وعالم الغيب ينتمى إلى مجال يتعدى الفهم البشرى بحيث يكون من الأسلم لهم، حسب اعتقاد الفلاحين، عدم الدخول فى محاولة فهمه.

الخلاصة الهامة هى أن الله هو الغيب المطلق وصاحب الوجود المقدس والمتعالى الذى يهيمن على كل جوانب الكون وكل المخلوقات والقوى المنظورة وغير المنظورة. ولتأكيد ذلك ، غالبًا ما يردد أهل القرية عبارة :«كون ومنظمه صاحبه»؛ كما أنهم عند

حديثهم اليومى العادى يستشهدون بآيات من القرآن التى يصف فيها الله تعالى نفسه بأنه ﴿ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ (الحديد، آية: آية ٣). إن معنى الظاهر يشير إلى حقيقة أن كل الكائنات والكيانات الظاهرة والمنظورة فى السموات والأرض هى آيات على وجود وعظمة ووحدانية الله. كما يحرص الفلاحون على الاستشهاد بآيات أخرى تؤكد على خلقه كل شىء وإحاطته بكل شىء ﴿ قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ (الزمر، آية : ٤٦) .

الخلاصة

عمل هذا الفصل على تبيان رؤية المصريين القرويين للكون على أنه مكان يشمل أبعاداً منظورة وغير منظورة. وهذه الأبعاد تستلزم نوعين من المعرفة : واحدة تتعلق بمعرفة العالم اليومى من خلال الملاحظة ، والأخرى تتعلق بمعرفة الواقع المستتر سواء أكان دينيًا أم كان غير ذلك. فليس لمكونات الكون المنظورة أو غير المنظورة أهمية فى حد ذاتها. بل هى تصبح ذات معنى ومغزى عند النظر إليها داخل العلاقات التدرجية والهرمية الموجودة فيما بينها. ويمكن فهم هذا الإطار التدرجى الهرمى فى حدود من التقابل بين ما هو أعلى وأسمى وأكمل وغيبى من ناحية وما هو أدنى ومتجزّئ وناقص ومنظور من ناحية أخرى . وبين هذه المكونات ، يُعد الغيبى أو غير المنظور أكثر قيمة وأهمية لأنه يمثل الكون أو العالم ككل.

وبسبب الطبيعة الخفية والسرية لما هو غيبى، يميل القرويون إلى الاعتماد على ما يمكن أن يشاهدوه أو يلاحظوه. ففى سياق الحياة اليومية ، من الشائع والمعروف أن نسمع الفلاحين يقولون «إذا اطلعتم على الغيب لاخترتم الواقع». إنها علاقات الوجه بالوجه التى تحدد الطرق التى يستخدمها الناس فى تفاعل كل منهم بالآخر. وعندما تصبح هذه العلاقات غير واضحة ومغيّبة ، أو عندما لا يكون الأفراد فى اتصال أو تواصل حميمة، فإن هذه العلاقات تصبح غير مؤكدة ومفتوحة لكل أنواع الاحتمالات.

بقدر ما يكون الاهتمام منصبًا على الكون ككل، فإن العالم غير المنظور أو عالم الغيب يعطى المعنى للعالم المنظور أو عالم الشهادة. لكن تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من أن العالم المنظور الذى يشمل هذا العالم والجسد البشرى يكون أدنى من العالم غير المنظور ، أو الغيب، إلا أنه ليس مهملا. إذ يُظهر الناس اهتمامًا كبيرًا بالأجزاء الظاهرة أو المرئية من الكون بقدر ما هى نعمة وهبها الله لهم يجب أن تُصان وتحفظ فى حالة جيدة. وهذا النظام الكونى المؤسس يُنظر إليه على أنه واقع مسلم به. ومع أن الفلاحين يعملون ويُظهرون اهتمامًا بالأبعاد المادية ، فإنهم يفكرون ويسلكون كما لو كانت القوى الغيبية أو غير المنظورة، خيّرة أم شريرة، تتدخل فى نتاج أعمالهم وأفعالهم.فالأشياء الخيرة تُنسب إلى الله، بينما الأشياء غير الطيبة تُنسب إلى الشياطين والأرواح الشريرة أو القوى النفسية السلبية للبشر.

ولا ينكر أهل القرية المعرفة العلمية الحديثة أو المعاصرة، بل إنهم ينسبون إليها قيمة كبيرة ويسعون إلى تحقيقها – كل على قدر استطاعته. ولم أجد فى القرية ما يدل على أن القرويين يعارضون العلم والتقنية. لكن عندما يخلق العلم مشاكل تفوق الحلول التى يقدمها ، كما هو الحال فى التهديد الذى يواجه البيئة والطيور الصديقة للفلاح ، مثل أبى قردان الذى تتناقص أعداده بصورة مستمرة نتيجة استخدام المبيدات، فإنه – أى العلم – يصبح غير مثمر. أيضًا، يُنظر إلى العلم على أنه وسيلة علمانية تعالج أمورًا دنيوية ويصل إلى نتائج إيجابية وسلبية، وبالتالى يكون مثار جدل ونقاش. والتحدى الذى يواجه القرويين الآن هو كيف يمكنهم أن يدمجوا العلمانى أو الدنيوى فى المجال الروحى دون أن يتشككوا فى رؤيتهم الدينية ذات الجذور العميقة.

الهوامش

(١) قصة الخضر مذكورة فى القرآن (الكهف: ٦٠-٨٢) . للمزيد من التفاصيل حول مكانة الخضر فى حياة المسلمين، انظر وينسينك A. H. Wensinck (١٩٨٧).

(٢) وجد كل من بورديو (Bourdieu 1966) وأيكلمان (Eickelman 1976 , 1977) نفس التوجه بين الفلاحين والقبائل فى الجزائر والمغرب، على التوالى.

(٣) إن ظاهرة الحجاب المعقدة التى نُوقشت بالتفصيل من قبل دارسين يمثلون رؤى واتجاهات مختلفة، ما زالت تحتوى أبعاداً دينية وأخلاقية واقتصادية واجتماعية فى المجتمعات الإسلامية. حول هذه الأبعاد ، انظر، على سبيل المثال ، Abu-Lughod (1998 b) ، Ahmad (1992) ، (El-Guindi) (1999) ، Hoffman - Ladd (1987) ، MacLeod (1993) ، Zuhur (1992) .

(٤) انظر على سبيل المثال ، القرآن الكريم (البقرة: ٢٩، ١٦٤؛ آل عمران: ١٩٠؛ إبراهيم: ٣٢-٣٤؛ الزمر: ٥؛ الملك : ٣).

(٥) ترتبط كلمة «دنيا» بالدنو أو الاقتراب. وفى معناها المكانى ، تشير الكلمة إلى ما هو قريب أو منخفض أو أسفل.

(٦) تصور السماء من حيث هى قبة كبيرة كان معروفاً لدى المصريين القدماء ، خاصة فى أساطيرهم، حيث كانت الإلهة نوت (السماء) تظهر، فى النقوش، فى شكل امرأة عارية الجسد منحنية على زوجها إله الأرض «جب» الذى ظهر فى شكل رجل متكئ على إحدى ذراعيه بينما إحدى ركبتيه مثنية (el-Aswad 1997) .

(٧) هذا المعتقد يجد له سنداً فى القرآن الكريم (الرعد: ١٧؛ فصلت: ٢٢).

(٨) فى دراسته عن الشامانية Shamanism، يشير تاسيج (Taussig 1987 , 373) أن الموتى يربطون «العلاقات الاجتماعية للأحياء بعناصر الطبيعة والأرض والرياح والماء وما وراء ذلك».

(٩) يوجد تدرج هرمى بين الأولياء أنفسهم ، إذ «يعرف الأولياء أن لهم قيمة تدرجية هرمية ، تتعدى تلك التى للمؤمنين العاديين ، تستند ببساطة إلى إدراك أنهم اكتسبوا دنواً أو قرباً خاصاً من الله » (Smith and Haddad 1981 , 184).

(١٠) ذُكرت سدرة المُنتهى فى القرآن (النجم: ١٤). ويصف بعض المفكرين المسلمين سدرة المنتهى بأنها شجرة اليقطين التى تكون أوراقها كبيرة بحجم أذن الفيل (ابن كثير ١٩٣٧).

(١١) يُعتقد أن الشهداء أحياء فى الجنة يتمتعون بالطعام والشراب. انظر سورة البقرة : ١٥٤-١٥٥، وآل عمران: ١٦٩. ويقول بعض المفكرين المسلمين (الجوزية ١٩٨٤: ١٢٩) أن أرواح الشهداء تكون فى حويصلات طيور خضراء تطير و تتحرك بحرية فى الجنة.

(١٢) فى السابع والعشرين من شهر رجب (قبل الهجرة من مكة إلى المدينة)، امتطى الرسول﴿ ﷺ ﴾ البُراق وأسرى ، بصورة معجزة ، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى حيث صلى بكل الأنبياء والرسل. ثم عرج به الملك جبريل ﴿ عليه السلام ﴾ وصعد إلى أعلى ماراً بكل السموات حتى وصل إلى أعلى مكان بالسماء السابعة . ولقد سُمح للرسول﴿ ﷺ ﴾ فقط أن يقترب من سدرة المنتهى. خلال هذه الرحلة السماوية، أمر الله المسلمين بتأدية الصلوات الخمس يومياً . ويفسر بعض العلماء المسلمين أن المعراج أو صعود النبى﴿ ﷺ ﴾ إلى السماء السابعة قد حدث بالفعل ، بينما يرى البعض أنه كان عبارة عن رؤية (ابن كثير ١٩٣٧، ص ٢-٢٤ ؛ ابن هشام ١٩٧٨، ص ٣-٩ ؛ يونس ١٩٦٧، ص ٥-٩).

(١٣) طبقًا لتصورات أهل القرية ، الكرسى هو العرش. للمزيد حول المعانى المرتبطة بتصور الكرسى، انظر (Hinen 1982 , 66 - 81).

(١٤) الصلصال ، الذى هو مادة جوهرية خُلق منها الإنسان ، كان موضوعًا جوهريًا فى أساطير الخلق المصرية القديمة حيث كان الإله خنوم Khnum يُصور فى هيئة صانع أمام عجلة فخار.

(١٥) لا يزال الفلاحون المصريون يستخدمون التقويم القبطى فى أنشطتهم الزراعية. ويبدأ التقويم القبطى بشهر توت الذى يوافق ١٠ أو ١١ سبتمبر. لمزيد من المعلومات ،انظر (Amma1966) ، وصالح (١٩٧١).

(١٦) ارتباط الجنس بالشمس والقمر يختلف من ثقافة إلى أخرى. فالهنود الحمر (يوتشى وشيروكى)، مثل المصريين أو المسلمين، يعتبرون الشمس أنثى (Leach 1972 , 9-11) بينما فى مجتمع كيدانج Kidang- بشرق إندونيسيا – تعتبر الشمس ذكرا، بينما لا توجد فكرة محددة عن جنس القمر. لكن بارنز (Barnes 1974 , 111) يقول «طالما يقف القمر موقف الضد من الشمس، يجب أن يكون أنثى».

(١٧) لمزيد من المعلومات حول المغزى الاجتماعى للزمن فى الجماعات المحلية بالشرق الأوسط، انظر (Bourdieu 1966 , 1977) وأيكلمان (Eickelmen 1976 , 1977 , 1981) .

(١٨) قارن ذلك بسياق آخر يرتبط فيه اليمين واليسار، على التوالى، بالجنوب والشمال جغرافياً، لكنهما يكتسبان مغزى خاصًا فى علاقتهما بالكعبة. ويذكر تشيلهود (Chelhod 1973 , 239 - 62) أن موقع الكعبة يحدد قيمة الجهات الأربع. إذ يُطلق على شمال الكعبة شمال، الذى يعنى أيضًا يسار، لأنه يقع بالجانب الأيسر من الكعبة. وعلاوة على ذلك، كما يقول تشيلهود، ترتبط كلمة شمال بالشؤم أو سوء الحظ. وكانت العرب فى الأزمنة الغابرة تطلق على سوريا لقب "سام" « الذى كان يرتبط فى علم أصول الكلام ، وبصورة لا شك فيها بالشؤم ... والمشأمات التى تستخدم فى القرآن لتعنى اليسار » (247 : 1973) . ومن ناحية أخرى، اكتسبت اليمن التى تقع جنوب الكعبة اسمها من موضعها على الجانب الأيمن من الكعبة. وطبقًا لعلم أصول الكلام ، فإن كلمة "يمن" مشتقة من الجذر (ى م ن) الذى يشير إلى معانى النجاح والسعادة، ومنه اشتقت كلمة "يمين"» (٢٤٧ و١٩٧٣) .

(١٩) فى التصورات الكونية لدى القدماء المصريين، كان الهواء متوحداً مع الإله شو Shu الذى صُور على أنه كان يحمل السماء بيديه فاصلا إياها عن الأرض (el-Aswad 1997).

الفصل الرابع

الكون الهرمى الصغير
الجوانب المنظورة والجوانب غير المنظورة من الشخص

مثلما ينظم مبدأ التدرج الهرمى الكون برمته، كذلك ينظم الشخص أو الفرد فى شموله وكليته. إن التوازى المنظم هرميًا بين عناصر الكون ومكونات الشخص ينعكس بصورة ضمنية وأيضًا بصورة صريحة فى السيناريوهات اليومية للقرويين المصريين وفى أفعالهم وممارساتهم ، وكذلك فى لغة البدن الخاصة بهم. إن الرؤية الشمولية للشخصية يمكن دراستها فى علاقتها بالعالم أو الكون المُنظم هرميًا والذى يتألف من كيانات وقوى حية وكيانات غير حية، منظورة وغير منظورة (el -Aswad 1987 , 1988 , 1993 , 1994 , 1999) .

داخل الأُطر العريضة من دراسات التقاطع الثقافى المقارن ، قام أنثروبولوجيون ، أمثال دومو (Dumont 1980 , 1985 , 1986) وهول (Hall 1993) ومارسيلا (Marsella 1985) وشويدر وبون (Showeder and Bourne 1984) ، بربط خصائص وسمات الشخصية فى المجتمعات الغربية وغير الغربية، على التوالى، بالثنائيات التالية: عصامى/اتكالى، متفرد/معتمد على العلاقات، مستقل/تابع، مُحدد/متشعب، أُحادى الوقت/ متعدد الوقت، مجرد/مشخص، عقلانى/غيبى، عالم داخلى/عالم خارجى ، مركزى الذات/اجتماعى الذات ، فردى/شمولى. لكن هذا التقسيم أو التمييز القائم على ثنائيات قطبية والذى يؤكد ويعزز نموذج الفردية الغربى والمهيمن قد تحدته وفندته دراسات هامة قام بها هولان (Hollan 1992) ، وهولاند وكيبنيز (Holand and Kipnis 1994) ، ومكهيو (Mchigh 1989) ، وشوارز (Schwarz 1997) ، وإسبايرو (Spiro 1992) . وتؤكد هذه الدراسات، وأتفق معها، على أنه من الزيف

والتضليل أن نقبل ذلك العمل القائم على مجرد تجميع لبعض الخصائص أو السمات الهامشية للشخصية ونسبها إلى المجتمعات غير الغربية. وتسعى الدراسة المقدمة هنا نحو توضيح أن الفلاحين المصريين لديهم إحساس مستقل بالشخصية التى تكون متميزة عن كل من المجتمع والكون بالرغم من ارتباطها بهما. ومن الحقيقى أن الاعتماد على العلاقات يُعد سمة جوهرية فى الثقافة المصرية، لكن هذه الحقيقة لاتلغى تصور الفرد.

إن الأدبيات الكلاسيكية فى دراسات الشرق الأوسط التى تتناول الجوانب الروحية والعقلية والوجدانية للشخص[1] تكون مهتمة بالمعتقدات الإسلامية الأصولية المنعكسة فى النصوص المقدسة للقرآن و الحديث أو السنة، وفى تفسيرات و شروح علماء الإسلام ، مُغْفِلة الرؤى والمعتقدات المحلية لعامة الشعب. وبالإضافة إلى ذلك ، نجد أن الدراسات المهتمة بالشخصية والهوية فى سياق الشرق الأوسط التى قام بها دارسون أمثال أبو لغد (Abu-Lughod 1986) وأبو زهرة (Abu-Zahra 1970) ، وأنطون (Antoun 1968 , 1989) وجيلمور (Gilmore 1987) ، وميكر (Meeker 1976a , b) ، وبريستيانى (Peristiany 1966) قد ركزت على الجوانب الأخلاقية من أو الشخص ، مثل الشرف والعار والتواضع ونحو ذلك، مبتورة من المنظور الكلى الشمولى للشخصية. إن إثنوجرافيا الفلاحين أو الشعوب القروية تتسم بالضحالة والهزال بالمقارنة بالدراسات الإثنوجرافية الثرية للشخصية البدوية.

إن مكونات الشخص ترتبط فى جوانب كثيرة ذات مغزى بمكونات الكون. فكل عنصر أساسى من مكونات الشخص يكون مرتبطًا بمجالات منظورة أو غير منظورة أو كلتيهما والتى تؤلف معًا الكون. وبعبارة أخرى، تكون مكونات الشخص ، فى جوانبها المنظورة وغير المنظورة مرتبطة بالسماوات والأرض وما تحت الأرض. فالشخص كون صغير تتسق فيه أكثر مكونات العالم بروزا وأهمية . من غير المنطقى أن نعزل تصور الشخص أو الشخصية من السيناريوهات الاجتماعية والتوجهات الفلسفية للناس أو الشعب. باختصار، يمكن فهم الشخصية فقط عندما نضعها داخل الكون

برمته أو داخل التصور الكونى الشامل، وداخل النمط الكلى من التفكير والسلوك. وداخل هذه الرؤية الشمولية للشخص ، يصبح من غير المنطقى أن نعتبر الجسد أو البدن ، فى حد ذاته ، الأساس الوجودى للثقافة والذات (Csordas 1990) . إن الادعاء بأن «التجسيد embodiment يؤلف مجالاً منهجيًا وسيطًا يُعرّف بواسطة الخبرة الحسية ونوع الحضور والاندماج فى العالم » (Csordas 1994 , 12) ، يغفل مجالات التفكير التأملى والسيناريوهات اللغوية والخطابية أو يستبعدها من التجربة البشرية. لكن ليس معنى ذلك أن نهجر الجسد أو التجسيد كمنظومة تحليلية ، بل لابد أن ندمجها مع وحدات أخرى من التحليل .

الأجزاء والكل

لقدتمت البرهنة على أن مبدأ التدرج «الهرمى يكون مستترًا وضمنيًا فى جوانب متعددة من التصور الكونى والحياة الاجتماعية للناس » (Dumont 1986 , 8) . كما أن قول كلوكهوهن (Kluckhohn 1963 , 114) بأن «هناك فكرة بوجود تدرج هرمى بين عناصر ثقافة ما» يمكن أن تساعدنا كثيرًا فى فهم تصور الشخص بين القرويين المصريين . إن المادة الإثنوجرافية من القرية تُظهر أن العلاقات الهرمية لا تنفى السمة أو الخاصية المميزة لجزء أو وحدة ما داخل الكل أو النسق. وتستخدم هذه الدراسة نموذج النسبة أو التناسب الذى يهدف إلى الكشف عن العلاقة ذات المعنى بين الأجزاء المؤلفة للشخص ككل من ناحية وبين عناصر ذلك الكل والعناصر المؤلفة للكون من ناحية ثانية. لكن المنهج البنيوى عند دومو الذى يسعى نحو معرفة العلاقات الهرمية داخل كل نسق عادةً ما يكون شبيهًا بنموذج المقارنة عن طريق التناسب أو النسبة التى أوضحها تامبايا[٢] Tambiah. فالنسبة أو عمل التناسب يعنى «العلاقة من حيث الحجم أو الدرجة أو الكم أو الأهمية الموجودة بين نسب أو أجزاء أو جزء ما والكل أو أشياء مختلفة » (Tambiah 1990 , 125 - 26) .

إن نظرية بيرس Peirce الاجتماعية حول الشخص أو النفس تؤكد أن الإنسان هو إشارة sign كما أنه مُفسر للإشارة، وأن معرفة الذات فى المبدأ تكون مثل معرفة الآخـرين (Peirce 1931 - 58 , 5 : 314 , 316) . وطبـقًـا لبـيـرس، فـإن جـوهر وهـوية واستمرارية الذات لا توجد فى الكائن العضوى الفردى ، بل هى «هوية ممتدة» تربط مشاعر وأفكار وأفعال فرد ما بمشاعر وأفكار وأفعال الآخرين من خلال عملية الاتصال الرمزى. فالذات ، إذن ، هى نتاج الاتصال الرمزى كما أنها عامل فيه، وبالتالى تكون اجتماعية وعامة (Singer 1984 , 54 - 57 ; Short 1992 , 124 ; Parmentier 1994 , 16) .

إن تصور الشخص ليس ببساطة تصوراً مُفترضًا أو مُعطًى، بل يُبنى ويتأسس ويُناقش. إن النسق الرمزى للشخص كما يكونه أو يؤسسه القرويون المصريون ليس ثابتًا أو متماثلا، بل ديناميًا وغير متماثل. فالبناء الهرمى يكون متعاقبًا وديناميًا ويحتوى «علاقة مزدوجة من الهوية والتناقض» وفق عبارة دومو (Dumont 1986 , 127). فهناك تمييز داخل الهوية، وهناك احتواء للضد. وبقدر ما يكون الاهتمام منصبًا على الشخص، فإن التدرج الهرمى يُعالج فى بعدين من التمييز : أولاً – الهرم داخل الكل، كما هى الحال فى مكونات الشخص من حيث هو كل . ثانيًا ، هرمية التمييز بين الأشخاص منظوراً إليهم على أساس الجنس والعمر والمكانة وخصائص اجتماعية أخرى .

إن الجانب المنظور من الكون يمكن مقارنته بالبناء الظاهرأو المنظور لجسد الشخص. أما العالم غير المنظور فإنه مُقسّم وجوديًا إلى ثلاثة عوالم: عالم الروح ، عالم الملائكة ، عالم الجن والعفاريت والأشباح. وهذه العوالم الثلاثة غير المنظورة تحمل نوعًا من التماثل بين المكونات غير المنظورة من الشخص، وهى : الروح ، والملائكة (الموجودة على الكتفين)، والعفريت الذى يظهر بعد الموت. وفى هذا التوازى المتماثل تكمن وحدة العالم أو الكون والشخص.

عند معالجة مكونات الشخص، تؤكد الدراسة على أن الكل أكثر من مجرد مجموع أجزائه. فالشخص يتكون من مكونات مُرتبة أو مُنظمة هرميًا فى حدود ثنائية اللامنظور/المنظور التى تكمن تحت ثنائيات أخرى متقابلة لكنها متكاملة مثل : الروح/النفس، والروح/البدن، والعقل/الجسد، والعقل/العاطفة، والمتسامى/الدنيوى، والسماوى/ الأرضى، واللامادى/المادى، والأبدى/الزائل، والداخل/الخارج.

الجوانب الروحية والمقدسة

إن التأويلات والتفسيرات المحلية للروح تشير إلى معان ثلاثة[٣] : أولاً - الروح تعنى كيانًا غيبيًا غير مادى وغير مرئى ينتمى إلى عالم سماوى وروحانى متميز عن العالم الأرضى لكنه متصل به. فالروح هى قوة الحياة المقدسة والمبدأ الذى يوحد الجوانب المتعددة من الشخص معًا فى وحدة واحدة حية. وهى تنتمى إلى عالم الغيب وتوجد قبل الميلاد وتستمر بعد الممات[٤] . ثانيًا - تشير الروح إلى الجوانب النفسية من الشخص. ثالثًا - ترتبط الروح بالجوانب الاجتماعية والأخلاقية للشخص.

توصف الروح بأنها سر إلهى مخلوق من نور[٥]، قبس من نور الله. ويشارك البشر فى الصفات الغيبية والمتسامية والمقدسة للكون من خلال مشاركة أرواحهم فى العالم المقدس. وبعبارة أخرى، يؤكد الناس على علاقتهم بالعالم الروحى والغيبى من خلال مشاركتهم الكائنات والقوى غير المنظورة مثل الأرواح والملائكة والأولياء. وبالرغم من أن الاتصال بين البشر والكيانات غير المنظورة تتطلب أفعالاً لغوية وغير لغوية، يمكن أن يتحقق الاتصال مباشرة وبدون قصد أو وسيلة معينة من البشر. ومن حيث هى جزء من العالم الروحى، تستطيع روح شخص ما، طبقًا للمعتقد المحلى، أن تتصل بأناس آخرين أحياء أو موتى فى أماكن مختلفة. فالروح تكشف عن نفسها فى مجالات متعددة من الحياة مثل الأحلام، وحركات البدن، الكرامات والتأثيرالغامض لأحداث بعينها. ويوجد نقاش مستمر بين الأفراد حول مصداقية الأحلام كمصدر للمعلومات

حول الروح والعالم غير المنظور. يصنف أهل القرية نوعين من الأحلام : أولا - الرؤية أو حلم الرؤية ، وهى حلم يُختبر بصورة متكررة حاملا رسائل من أرواح الأجداد والأسلاف أو الأقارب أو الأصدقاء أو الأولياء أو الأنبياء. وعلى حد تعبير أحد الشيوخ بالقرية ممن يعتمدون فى حديثهم على ما يعتقدون أنه جزء من تراث النبى، أنه إذا رأى أو اختبر شخص ما نفس الحلم الذى يحمل نفس الرسالة أربعين مرة بشكل متواصل وبدون انقطاع، فإن ذلك الحلم يُعتد به ويكون رؤية صادقة(٦) . ثانيًا - الحلم المألوف العادى الذى يحدث نتيجة اتصال الروح بالمجال الغيبى أو العالم غير المنظور. ويخضع هذا النوع من الأحلام لتأويلات مختلفة اعتماداً على معرفة وخبرة وطهارة وتدين المؤولين .

فى أحلام الرؤية ، مثلما هى الحال فى الأحلام العادية، تحصل الروح على لمحات أو رسائل من عالم الغيب أو العالم المجهول. ويؤكد القرويون أن حلم الرؤية يكون أحد وأقوى وأعلى كيفًا وكرامة من الأنواع الأخرى من الأحلام. وتُفسرالأحلام على أنها ترتبط بنشاط روح الشخص (وليس النفس) . فالقيود المادية للجسد تمنع الروح من الحركة بحرية فى الكون . ومن خلال الأحلام يتصل الناس بأُناس آخرين سواء أكانوا أحياء أم موتى. إن الخصائص الرمزية للأحلام تجعلها قابلة للتأويل طبقًا لإشارات معينة. فالأحلام ذاتها إشارات عن العالم غير المرئى الذى يمكن للروح أن تنفذ وتحول أحداثًا درامية إلى رموز تؤثر عليهم فكريًا ووجدانيًا.

لا تعتبر الأحلام مجرد خيال، بل تُعامل باحترام وأحيانًا برهبة شديدة. والمغزى الاجتماعى للأحلام يتمثل فى أنها تؤول أو تُفسر على أنها رسائل آتية من البشر، أحياء أو أموات ، مطالبين بأشياء معينة . وكثير من الأحلام التى أخبرنى بها القرويون لم تكن موضع شك من جانبهم. على سبيل المثال ، رجل فى منتصف العمر كان غاضبًا من أخته المتزوجة بل قطع علاقته بها لأنها أقنعت أمها وهى على فراش الموت أن توقع على وثيقة تعطى لها الحق فى امتلاك منزلها، الذى كان من المفروض أن يورّث. وبعد عام تقريبًا من القطيعة والشجار مع أخته، بدأ الرجل

يرى والدته فى أحلام سائلة إياه أن يسترد علاقته مع أخته. وقد أكد الرجل أن أمه كانت «تطارده» كل ليلة فى أحلامه مظهرة ألمًا عظيمًا وتسأله الصفح.عندما ذهب الرجل إلى أخته لزيارتها أخذه العجب عندما أخبرته أن أمها اعتادت إن «تظهر» لها فى «المنام» سائلة إياها أن «تراضى» أخاها. وينهى الرجل قصته قائلا أن الأخت ردت إليه حقه.

إن وجود الروح بعد الموت يمكن أن يُبرهن ويُفسر من خلال وقوع الكرامات والأحداث غير المألوفة. وهناك قصة سمعتها من أكثر من شخص فى مواقف مختلفة متعلقة برجل ينتمى إلى قرية مجاورة. وعندما توفى هذا الرجل ، وبينما كان فى النعش محمولا على الأكتاف ، غيّر وبصورة غير متوقعة اتجاه موكب الجنازة متجهًا به نحو موقع آخر وتوقف هناك. حاول المشاركون فى الجنازة إيقافه أو تعديل المسار، لكن «النعش كان عنيداً» ، ولم تكلل جهودهم بالنجاح. وقد سببت هذه الحادثة جدلا كبيرا بين أقارب المتوفى وملاك الأرض حيث يقف النعش. وبعد الانتهاء من التحقيق من قبل السلطة المحلية، فُهم النعش على أنه «علامة» لقوة روح الرجل المبارك التى لا تقهر. فقد اتضح أن قطعة الأرض التى توقف عندها النعش أو الرجل المتوفى كانت قد أُخذت من والده عنوة ودون وجه حق. ومن هذه الحادثة غير المتوقعة التى أثارت الرأى العام المحلى ، استخلص الأفراد ما يلى : أولا – أن وجود الروح وتأثيرها القوى يجب أن يُؤخذ مأخذ الجد . ثانيًا – أن الحق وبالضرورة سيُسترد بقوة أعظم وهى قوة الله، إذا فشلت القوة البشرية أو العلمانية . فقد حارب الرجل لاسترداد أرضه قبل أن يموت، لكنه فشل. هذه الحادثة جعلت الناس يتأملون ويتعجبون كيف أن الرجل استطاع أن ينجز فى موته ما لم يستطع أن ينجزه فى حياته. إن الروح تعطى الشخص قُوى خفية آسرة يمارسها على الآخرين(٧). وطبقًا لرؤية القرويين، لا تُعد هذه الحادثة مجرد خيال زائف، بل واقعة حدثت بالفعل ومحل تصديق. ومن المثير للاهتمام أنه ليس الجسد أو النفس التى يمكن من خلالها تفسير هذه الظاهرة، بل الروح التى لها وجود مستقل وتعطى الفرد شخصيته المستقلة حتى بعد الموت (انظر جدول ٤ – ١) .

جدول ٤ – ١

حالات الروح أثناء ممارسة الأفعال اليومية والنوم والموت

الأفعال اليومية	النوم	الموت
الفهم	الوعى	استنارة
رؤية عادية	رؤية دقيقة	رؤية أدق
مهيمنة (على البدن)	حرة نسبيًا	حرة طليقة
ثقيلة	خفيفة نسبيًا	خفيفة تمامًا
هذا العالم	هذا العالم والعوالم الأخرى	العوالم الأخرى
إلهام	إشارات / وتبصر	إشارات / وتبصر

تمر الروح بتغيرات عميقة، لكنها لا تفقد خصائصها المقدسة والمتسامية. فهى تعيش فى صورة جسدية فى هذه الحياة، وفى صورة غير جسدية فى القبر، ثم مرة أخرى فى صورة جسدية فى الآخرة، وإن كانت تختلف فى جوانب هامة عن صورتها الجسدية فى الحياة الدنيا .

المعرفة الدينية والتجارب الروحية ، مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن ، تعزز الروح وتنمى قوى الإلهام الكامنة فيها. لكن أرواح الناس تختلف طبقًا لأعمارهم وأجناسهم. إذ يُعتقد أن أرواح الرجال أكثر قوة من أرواح النساء. وقد يدعم ذلك الاعتقاد أنه بسبب ضعف أرواح النساء فإنهن يكن أكثر عرضة للاستحواذ الروحى من الرجال. وبالمثل، يُعتقد أن أرواح الأطفال ليست ناضجة ، وبالتالى فهم دائمًا فى حاجة إلى الحماية ضد القوى النفسية أو الحسد والكائنات والقوى الأخرى غير المنظورة .

البدن: التجسيد الكونى

من المهم أن نذكر من البداية أنه من مكونات الشخص التسعة ، التى نناقشها فى هذا الفصل، مكوّن واحد فقط هو المنظور أو المحسوس، ونقصد به البدن. وهذا المكون المنظور يمثل بعداً عينياً ظاهراً من الكون غير المنظور. إنها «الأفعال التى لا حصر لها من الانطباعات المسهبة التى من خلالها يميل الجسد والعالم إلى الاستقرار فى نظام، بواسطة الاستخدام الرمزى للعلاقة بالبدن والعلاقة بالعالم مستهدفة فرض ما يُطلق عليه..."جغرافيا الجسد"، وهى حالة معينة من الجغرافيا ، أو بالأحرى ، من تصور الكون أو الكوزمولوجيا **cosmology» (Bourdieu 1977 , 92 - 93)** .

إن العلاقة بين الجسد أو الشخص الحى والروح يمكن النظر إليها أو تناولها من خلال الشواهد اللغوية وأنشطة وسيناريوهات الحياة اليومية. فصيغة الجمع للكلمة العربية «ريح» هى «أرياح» أو «أرواح»، التى هى أيضًا نفس صيغة الجمع لكلمة «روح». مثل الريح والهواء والنفَس(٨) ، وتكون الروح دائمًا فى حركة. فالشخص فاقد الوعى يسمى أو يُطلق عليه «مروحن» أى أن روحه ضعيفة. كما أن أى شىء ميّت يوصف بأنه لا روح فيه أو «ما فيه روح». الشخص الذكى والاجتماعى شىء يُوصف مجازًا بأن «روحه خفيفة» على عكس الشخص الغبى والمخالف والمكروه الذى يوصف بأن «روحه ثقيلة». أيضاً، تسكن الجسد أو الجسم روحه بالإضافة الى قوى أخرى غير منظورة. وفى سيناريو الخلق المقدس، خُلق البدن من صلصال أو طين زائل. باختصار ، يشترك كل من الجسد والأرض فى خاصية جوهرية وهى الزوال أو الفناء. إن الاعتقاد بأن الجسد أرضى يرتبط ليس فقط بالخلق، بل أيضًا بالموت، حيث يُعتقد أن الجسد – مع استثناء العظام الضخمة – يتحلل ويصبح ترابًا ، وأن الصلاة على الميت، وقراءة القرآن، تُمارسان من أجل الروح وليس النفس أو الجسد. إن الجسد الحى يشارك الأرض فى خاصيتها المادية، لكنه يتصل بالسماء عن طريق الروح. فالروح تتسامى على الجسد الأرضى وتقابله وتحتويه فى نفس الوقت .

إن العلاقة بين الجسد أو الشخص والمجتمع والكون يمكن سبرها من خلال الطريقة التى يستخدم فيها الناس الأجزاء المحسوسة والمشخصة من أجسامهم المعروفة اجتماعيًا (Lambk 1998 ; Bourdieu 1977 , 124) والجلد الاجتماعى للبدن، كما يقول تيرينس تيرنر (Terence Turner 1995 , 144) هو جلد اجتماعى من إشارات ومعان تمثل النفس المُطبّعة اجتماعيا من خلال تواصل علاقاتها مع العالم الاجتماعى. إن الترميز symbolization هو فعل أو عمل يدعو شيئًا ما لأن يوجد، وإن عملية الرمز جزء من المرموز إليه (Todorov 1982 , 119 - 21) . وفى هذا السياق، ليس مناسبًا أن نقبل ادعاء ميتشل أنه ، فى العالم التقليدى من الشرق الأوسط ، لا يوجد شىء رمزى، وأنه لا يوجد شىء يحل محل شىء آخر. وهو يؤكد أن هناك «علاقات ضرورية تعمل فى عالم لا يحدث فيه شىء باستثناء أن يكون شىء يشبه شيئًا آخر أو يختلف عنه أو ينسخه أو يكرره » (Mitchell 1988 , 61) .

إن رموز البدن التى تستخدم بصورة مستمرة ومتسقة فى القرية موضوع الدراسة هى اليد أو الكف والعين اللتان تمثلان، على التوالى، البركة والحسد. وأحيانًا ما تُصور القوى الخفية والمستترة على أنها تنبع من نظرة العين أو تفيض مع لمسة اليد. فكل من اليد والعين من الأجزاء الحيوية فى جسم الشخص التى تربط الشخص فيزيقيًا ورمزيًا بالعالم الخارجى، مشتملا الناس، دون أن يفقد إحساسه بهويته أو شخصيته المستقلة – باختصار – هى وسائل هامة فى الاتصال. لكن بالنسبة للقرويين تستخدم اليد والعين بصورة مختلفة فى عملية الاتصال.

اليد هى رمز مجسد للقوة الكونية الخفية والخيرة التى تكشف عن نفسها من خلال اللمس. وترتبط اليد باللمس الذى يُعد وسيلة حيوية وهامة فى تأسيس علاقات طيبة مع الآخرين. على سبيل المثال، عندما يؤدى الفلاحون التحية فإنهم يحرصون على السلام المستمر باليد وتكرار ذلك بقدر المستطاع (بالإضافة إلى الأحضان). كما أن اليد الخيرة لأهل البركة يُطلق عليها «يد بيضاء»[٩]. وعند القرويين ، يرمز اللون الأبيض إلى النقاء والصفاء والصحة والخير.

التواصل بالعين يمثل أيضًا أهمية كبيرة فى عملية الاتصال بين الأفراد. لكن الناس يتجنبون إطالة النظر، ويعمدون إلى النظر إلى بعضهم البعض على فترات قصيرة. فإطالة النظر تُفسر إما على أنها بحلقة، وهو تصور مركب يشير إلى الخوف والغضب والاستنكار، وإما على أنها «نظرة» التى تعنى هنا حسدًا. فالعين هى المرآة التى تعكس الجوانب الخفية والمجهولة من الشخص حسب رؤية الفلاحين. وقد تصادف ، أثناء نقاش حاد وجدل بين شخصين ، أننى سمعت أحدهما يشك فى مصداقية قصة الآخر، الذى كان جارًا له ، ويوجه كلامه إليه قائلا « أنا أعرف الصدق من عينك، وليس من لسانك».

تُصنف العين إلى نوعين يرتبطان بحالتين تتعلقان بالكون والشخص : من ناحية، هناك العين الباردة التى لا تكون مؤذية ؛ ومن ناحية أخرى ، هناك العين الحارة وهى مؤذية وهدامة وتسمى لذلك «عين رديّة» . وكى يُظهر النيّة الحسنة عند مدح شخص آخر، يحرص المادح على أن يقول « عينى عليك باردة » . ولأنها تسبب الحسد، يُطلق أيضًا على النوع الثانى من العين « عين الحسود » . وأحيانًا ما توصف إما بأنها «عين زرجا (زرقاء)» أو «عين صفرا». والحسود غالبًا ما يوصف بأن «عينه صفرا». فاللون الأصفر يشير إلى بعض الصفات السلبية ، مثل المرض والجدب والتلوث ، إذ غالبًا ما يستخدم الفلاحون كلمة «أصفر» للإشارة إلى البراز. لكن تظهر حالة شاذة متعلقة باللون الأزرق الذى يرتبط عند الفلاحين ، وبصورة متزامنة ، بقوى سلبية هدامة وقوى إيجابية بناءة. فمن ناحية ، وبقدر ارتباطه بالبشر، يرمز اللون الأزرق إلى الدمار والخراب والموت ، كما يظهر ذلك فى عبارة « عضمة زرجه (عظمة زرقاء) » . كما أن جثة المتوفى توصف بأنها زرقاء، بالإضافة إلى أن بعض النساء بالقرية يصبغن ملابسهن باللون الأزرق كرمز للحداد على فقيد. ومن ناحية أخرى ، يرتبط اللون الأزرق كونيًا بالسماء، خاصة وقت النهار، والتى ترمز للحماية والأمن . وفى هذا الارتباط أو السياق، يستخدم الفلاحون الخرزة الزرقاء لحماية أنفسهم وممتلكاتهم من العين أو الحسد .

إن القوة النفسية المسببة للحسد يعتقد أنها من الخطورة والقوة بحيث يمكن أن تفلق الحجر الصلد أو تقتل جملاً ضخمًا في التو واللحظة(١٠). إن حضور أو تواجد القوة النفسية للذات الحاسدة أو الحسود يمكن التدليل عليه من خلال رمز أو دليل العين أو عن طريق الشهقة . وغالبًا ما تكون النساء والأطفال أكثر عرضة للنفس أو الحسد. من أجل تجنب التأثير السلبي للعين أو النفس، تلجأ النساء عمدا إلى تغطية أنفسهن وأطفالهن ، بل أحيانًا يهملن مظهر الأطفال(١١).فالدافع الذى يدفع النساء للتغطية هنا ليس محصوراً على فكرة العفة والشرف وحسب، بل أيضًا الخوف من شر الحسد والحسود.

إن مشاعر الغيرة الدفينة التى يمكن أن يحملها فرد ما نحو الآخرين تنعكس فى العين. والإشارة الأولى التى تعلن أن مريضًا ما أصبح ضحية العين أو الحسد هى التثاؤب بعمق دون الشعور بالحاجة إلى النوم. ومثل هذه الحالة، أى التثاؤب، ينجم عنها رد فعل لدى المحيطين الذين بدورهم يقولون «دى (هذه) نفس» و«دى نظرة». والطفل الضعيف أو الذى يمرض بسرعة يُنعت بأنه «ابن نظرة». وتصبح العين عاملاً خطراً عندما تنفذ نفس الحسود داخل جسد الضحية من خلال النظرة ، إذ يوصف المريض بأن «العين صابته» ، أى أصابته وهاجمته. وبالرغم من أن الاعتقاد فى الحسد يعكس علاقات غير صحية بين أفراد الجماعة، يسود الاعتقاد بأن عين الحسود قوة نفسية سلبية تتعدى الواقع الاجتماعى وتفرض نفسها كظاهرة لها وجودها المستقل ، وأنه من خلال التأثير الضار الذى تحدثه العين يمكن للفرد أن يحطم نفسه وممتلكاته حتى فى غياب الآخرين أو الحاسدين. وفى مثل هذه الحالة يقول الناس «ما يحسد المال إلا أصحابه».

العين، التى ينظر إليها على أنها رمز يجسد القوة النفسية-الكونية السلبية التى تمارس تأثيرها الضار من خلال النظرة، يمكن الوقاية منها باستخدام وسيلتين جسديتين رمزيتين هما العين واليد. وفى هذا السيناريو ، نجد أن العين ذاتها تستخدم كرمز فاعل للوقاية من القوى الخفية الهدامة المنتشرة فى الكون ، إذ يُعتقد أنها ترصد

ليس فقط العالم المنظور المُعرّف ثقافياً، بل أيضًا العالم الخفى غير المنظور الذى يتعدى السيطرة البشرية. باختصار، العين تتمتع بقوة سحرية ترتبط وبصورة متزامنة بالجوانب النفسية والكونية (انظر جدول ٤ - ٢) .

جدول ٤ - ٢

المغزى الثقافى والكونى للجسد متمثلا فى التمييز بين اليد والعين

اليد (البركة) النعمة	عين الحسود (الحسد)
قوة غير منظورة خيرة	قوة غير منظورة شريرة
كونية / روحية (مقدسة)	كونية / نفسية
عامة / خاصة	فردية
يمنحها الله ويحفظها	تنشط بواسطة النفس
أعلى	أدنى
جمعية أو تضامن اجتماعى	صراع أو منفعة ذاتية
قوة استشفائية	قوة ضارة
رمزها اليد أو الكف	رمزها العين
وسيطها « اللمس »	وسيطها « النظرة »
ترتبط باللون الأبيض	ترتبط باللون الأصفر

ومن حيث هي رمز للبركة والقوة الواقية غير المرئية، تستخدم اليد كتميمة لدرء العين أو عين الحسود. فعلى جدران المنازل وأبنية أو أماكن أخرى بالقرية تُعلّق الصور وتُنقش النقوش التي تأخذ شكل اليد أو الكف، ليس لغرض الزينة أو تجميل البيوت بل لحماية الناس وممتلكاتهم من خطر عين الحسود[١٢].

ولأغراض الوقاية، تعلق النساء من أعمار مختلفة تمائم على شكل اليد أو الكف (خمسة وخميسة) على ملابسهن وصدورهن أو حول رقابهن. وغالباً ما تحتوى هذه التمائم على شكل عين بالإضافة إلى خمسة الأصابع. ويُعتقد أن هذه الأصابع لها القدرة على تدمير العين. وطبقًا لمبدأ التشابه، حيث الشبيه يؤثر على الشبيه، فإن رمز العين يدرأ عين الحسود ويبطل مفعولها ويحمي الناس من خطرها. وبالمثل، فإن رمز أو تميمة اليد أو الكف تدمر العين، لكن طبقًا لمبدأ التناقض، حيث النقيض يؤثر في النقيض . وأحيانًا ما يوجد كلا الرمزين أو الأيقونتين، العين واليد، اللتين تمثلان أجزاء من البدن، في أيقونة واحدة تعمل كوسيلة للحماية .

وعلى عكس عين الحسود، التي يُعتقد أنها تخص أشرار البشر الذين يوصفون بأنهم إخوان الشياطين، تشير اليد إلى البركة، التي يُعتقد أنها تخص أخيار البشر المباركين ، مثل الأنبياء والأولياء والأتقياء ، أو الشيوخ. وفي القرية موضوع الدراسة، يشتهر كبير عائلة غانم بالبركة الكامنة في يده ولعابه والتي يستخدمها في علاج المرضى الذين يقصدونه. يقوم الرجل المبارك بدعك أجسام المرضى مستخدمًا يده اليمنى في علاجهم. تمثل اليد الرجل المبروك ككل ويُعتقد أن لها تأثيراً عظيماً في علاج المريض.

وبينما يُعتقد أن بركة الشخص الخيّر تكون فاعلة وإيجابية قبل وبعد وفاته، فإن عين الحسود للشخص الحقود يُعتقد أنها تفقد تأثيرها بعد وفاته . وهنا نجد أن اليد اليمنى، من حيث هي تمثل قوة خيرة ، تحتوى العين التي تشير إلى قوة الشر الخفية. باختصار، كل من اليد والعين رموز تشير ، على التوالي، للقوى غير المنظورة الخيرة والشريرة الموجودة في الشخص والكون والمنظمة هرمياً (Dumont 1986 , 230).

الروح والنفس

فى النطاق العام ، وخاصة أثناء خطب الجمعة، يناقش قادة الدين المحليون، مثل المصلحين الدينيين فى مجتمعات إسلامية أخرى (Eickelman 1976 ; Rosen 1984) ، العلاقة بين العقل والنفس مشيرين إلى التوتر بين الاتجاه العقلانى الرشيد والرغبة الذاتية. كما أنهم يناقشون العلاقة بين الروح والنفس مشيرين إلى التوتر بين الأخلاق الدينية والمنفعة الفردية. إن العلاقة بين الروح والنفس علاقة معقدة بصورة عميقة وتتطلب اهتمامًا خاصًا. وفى سياقات معينة ، يشار إلى الروح على أنها نفس ، مما يسبب خلطًا وغموضًا بين الأفراد . إن النفس تعنى الأنا والذات ، والروح بقدر ما هى مرتبطة بالجسد . ولذا ، فإن الروح والنفس تصوران يشيران إلى خاصية مشتركة مرتبطة بالريح والهواء . إننا، عند مواجهة محنة الموت، نسمع العبارة المألوفة « أنفاس معدودة فى أماكن محدودة » ، ويقال أن كل نفس يأخذه الفرد ينقص من عمره (el-Aswad 1978 , 213) .

«النفس» تصور مرتبط بالظروف الفيزيقية للشخص الحى المستقل وتختفى مباشرة بعد الموت. وبالرغم من أن الناس يستخدمون كلمات النفس والروح بصورة متداخلة ، فإنهم ينسبون لكل منها خصائص ودلالات معينة. ومن الحقيقى أن الناس فى ممارساتهم اليومية يستخدمون كلمة نفس بصورة أكثر تكرارًا من كلمة روح عند الإشارة إلى الأشخاص الأحياء، لكن الروح لا تزال تحمل خصائص ذات مغزى من حيث كونها المصدر الحقيقى للحياة ومجازًا للعلاقات الاجتماعية. على سبيل المثال، كل نفس، وليس الروح ، مقدر لها أن تموت «كل نفس ذائقة الموت». وبالإضافة إلى ذلك، عندما يموت شخص ما، فإن روحه، وليس نفسه، «تطلع». من الناحية الاجتماعية، إنها الروح التى تقابل وتجتمع بمجموعة الأرواح التى تنتمى إلى الجماعات الإسلامية المحلية والعالمية. وفى هذا السياق، توجد ثنائية تدرجية هرمية (الروح/النفس) التى يكون للمكون الأول، أى الروح، قيمة أعلى من الثانى وبالتالى تحتويه. إن الاختلافات والتمايزات ، كما يقول دومو (Dumont 1986 , 266)، تكون مدركة ومقبولة، لكنها تكون تابعة لوحدة واحدة ومُحتواة فيها.

وإذ تختلف أنفس الأفراد باختلاف الجنس أو النوع والعمر ، فإنه يُعتقد أن أنفس النساء تكون أضعف وأقل حسمًا من أنفس الرجال خاصة فى المجال العام. كما أن أنفس الأطفال تكون ضعيفة وغير ناضجة وتحتاج لحماية. وتعتمد الصفات والخصائص التى تنسب لأنفس الأفراد على القيم الأخلاقية وقوة الشخصية التى يتمتعون بها. والنفس مثل الروح تنمو مع نمو الشخص، لكنها على عكس الروح ليست خالدة .

وتتمثل النفس أو الذات فى ضمير الحاضر «أنا» وتشير إلى الجوانب الفردية والخاصة والأنوية من الشخص التى يمكن أن تتعارض مع المصلحة العامة أو مصلحة الأسرة أو الجماعة. لكن فى سياقات أو سيناريوهات معينة ، تستخدم تصورات الروح والنفس بصورة متكافئة للإشارة إلى حاجة أو رغبة ما . فعب ارة « أنا روحى فيه » أو «أنا نفسى فيه» تشير صراحة إلى رغبتى فى الحصول على شىء ما. لكن كلمة روح أو «روحى» تكون أكثر تعبيراً من كلمة نفس لأنها تحمل دلالات ذاتية وأنانية أقل من كلمة نفس ، وتحمل معانى دينية وكونية أكثر من تلك التى تتضمنها كلمة نفس[١٣]. وهاتان الكلمتان (روح soul ونفس self) لا تستخدمان فى اللغة الإنجليزية بنفس الأسلوب أو لنفس الغرض كما يستخدمها القرويون المصريون.

يتأكد إحساس قوى بالنفس من خلال استخدام ضمير المتكلم «أنا». وفى سياقات كثيرة أو مواقف اجتماعية معينة من المقبول الاحتفاظ بإحساس «التواضع» دون فقدان الإحساس بالاستقلال. فى مثل هذه الحالات نسمع قولهم «النفس سبب كل شر» و «أعوذُ بالله من قولة أنا». وكما سبقت الإشارة، فإن النفس وليس الروح هى التى يُعتقد أن لها تأثيراً سلبيًا على الأشخاص والموضوعات أو الأشياء من خلال الحسد وأنها يمكن أن تدمرهم . كما أن الإحساس بوجود نفس مستقلة يتمثل أيضًا فى القوة الخفية المدمرة لشخص ما والتى تكشف عن قصده أو نيته الشريرة. فالشخص الحسود يستمتع أو يشعر بالسعادة عند سماعه بمصائب الآخرين . لكن هذه الخاصية المدمرة يمكن أن يتحكم فيها الشخص ذاته أو ينميها، إذ تمثل السيطرة على جوانب الشخص السيئة والسلبية ، من جانب الفعل الخير والقصد أو النية الخالصة ، أهمية خاصة فى السيناريوهات الخاصة والعامة .

ومن الحقيقى أن مفهوم الخصوصية بين العرب، كما تشير الجندى El-Guindi (1999)، لا يعنى الفردية أو الانعزالية كما هى فى الثقافة الغربية. فالخصوصية العربية لا تلغى فكرة السرية وليست محصورة فى «المجالين الرئيسيين : النساء والأطفال»، على حد قول الجندى (82 , 1999) El-Guindi . وعلى المستويين الفردى والجمعى ، ترتبط الخصوصية والسرية بفكرة تجنب المخاطرة بفضح المستور أو استبعادخطر التعرض السلبى للفضيحة. فمن المألوف أن نسمع شخصاً يقول «ربنا يكفينا شر الناس». وأكثر ردود الفعل شيوعًا لمثل هذا القول تتمثل فى «الناس هم أنفسنا». وفى هذا السياق ، يكون كتمان السر أمرًا محببًا ومطلوبًا بالنسبة لمن يرغبون أن تنجح خططهم أو يحافظوا على ممتلكاتهم دون تدخل الآخرين غير المرغوب فيه. وفى كثير من المواقف الخاصة والعامة ، كنت أسمع عبارة «استعينوا على قضاء حاجتكم بالكتمان». وحتى فى لحظة الإحباط واليأس ، يجب على الفرد أن يُظهر ثباتًا واستقلالا كما يعبر عن ذلك المثل السائر «صبرى على نفسى، ولا صبر الناس علىّ».

الخلاصة أن معنى تصور نفس ينعكس فى المجالات العامة والخاصة، بمعنى أن نفس شخص ما تُدرك طبقًا للأساليب التي يسلك ويتفاعل بها مع الآخرين. الشخص الذى يكون مقبولا اجتماعيا هو الشخص الذى يتمتع بشخصية نبيلة ونفس عزيزة. وعلى العكس من ذلك ، فإن الشخص الذى يوصف بأنه شرير وأن نفسه تكون أمّارة بالسوء يكشف عن سوء سلوك أو على الأقل يُعرف محليًا بأنه «ينق» أو «يقر»، وهو نوع من الثرثرة السلبية والمدمرة . لكى يصبح الفرد «شخصًا»، يجب أولا أن يتمتع «باحترام النفس» أو «احترام الذات»، وأن يكون مدركا لحقوق الناس فى تعامله معهم باحترام على المستويين العام والخاص.

إن الشخص يكون داخل البيئة الاجتماعية ظاهرًا ومُدركًا من خلال رموز اللياقة الصحية، والنسل، وروابط الأسرة، والإنجاز فى العمل أو الحصاد، والقدرة على التفاعل مع الآخرين ومع الكون ككل. وعلى مستوى السيناريوهات العامة والخاصة، يفسر الشخص الناجح نجاحه على أنه نتيجة ليس فقط العمل الجاد والحظ السعيد، بل أيضًا

على أنه نتيجة دعاء الوالدين الذى يجلب البركة فى صحته وماله وعمله وذريته. والشخص «الأصيل» يجب أن يتحرك بسهولة وعناية داخل الجوانب الاجتماعية متعددة الأبعاد من هويته بمعانيها الشخصية والاجتماعية والكونية. ويصبح موضع شك ، إذن ، أن يُقال ، فى الثقافات غير العربية، والتى تتميز برؤيتها الشمولية، أن الشخص يكون متمركزًا اجتماعيًا ومعتمدًا على العلاقات الاجتماعية فقط دون أن يكون لديه إحساس مستقل بالشخصية (Showeder and Bourne 1984) .

العقل والعاطفة

تؤلف العلاقة بين العقل والعاطفة مجالا عظيمًا لمناقشة التداخل بين الجوانب الشخصية والاجتماعية والكونية. وبالرغم من أن العقل يتسم بقيمة كبيرة ويعتبر المقياس الذى على أساسه يُقَوِّم الأفراد على أنهم عقلانيون أو غير ذلك، إلا إنه يُنظر إليه على أنه ترابى أو أرضى ويتأثر بأحوال الجسد الفيزيقية(١٤)، كما ينعكس فى القول «العقل السليم فى الجسم السليم». إن العقل تصور متعدد المعانى ويشير إلى أنشطة ذهنية وعقلية كثيرة مثل التعقل، والتفكر أو التفكير، والتمييز، والفهم، والتجريد، والحكمة، والتدبير، والتأمل، والتخيل وغيرها من معانٍ. لكن أهم خاصية مميزة للعقل هى سرعة إدراك العلاقة بين الأشياء أو الأفكار. على سبيل المثال، فى أحد الاجتماعات بالقرية كان هناك فلاح يحاول أن يقنع موظفًا حكوميًا لتمويل مشروع محلى هام والذى كان سيخدم القرية. وفى خلال حديثه كان الفلاح يستخدم عبارة دائمًا يستخدمها الأفراد فى مناقشاتهم للتأكيد على قيمة استخدام التفكير المتعقل ، فيقول : «ربنا عرفوه بالعقل». وعندما حاول الموظف أن يتحاشى الحديث عن المشروع المطروح وأن يوقف النزاع ، قال «إحنا عرفنا ربنا بالإيمان»، فقال الفلاح فى الحال : «نعم، لكن الأول بالعقل، وإلا يكون إيمانك مهزوز، ويكون مشروعنا مهزوز» مما أثار الضحك بين الجميع. العقل ، إذن ، عام ، بل إنه يحيل التفكير الذاتى الداخلى إلى نقاش اجتماعى وظاهر أو خارجى كى يدركه الجميع ويشاركوا فيه.

على عكس الملائكة المخلوقة من نور، والتى تتمتع بعقول خالصة ، والتى تكون فى حالة سجود وتسبيح دائم لله عز وجل، خُلق البشر من عنصرين متقابلين : أحدهما روحى وعقلانى، والآخر جسدى وغريزى. ويقع الإنسان بين الملائكة (العقل) والحيوان (الغريزة). لكن الإنسان يتعداهما بفضل القدرة على الاختيار من بين البدائل ومن ثمة يتحمل مسئولية نواياه أو مقاصده وأفعاله. إن ما يجعل العقل حيويًا وجوهريًا بالنسبة للبشر هو أنه يواجه تحديات من اتجاهات مختلفة. وأحد هذه التحديات يتمثل فى قدرته على تحقيق التوازن بين الرغبات الجسدية، خاصة فى وقت الحرمان، والاحتياجات الاجتماعية و الفكرية والروحية.

والشخص الراجح الحكيم والعاقل أو الذكى يوصف بأنه صاحب «مخ كبير»، حيث تختلف عقول البشر طبقًا للعمر والنوع والطبع. ومع أن النمو الفيزيقى يساهم فى نمو الذكاء، فإن التجربة والمعرفة المتراكمتين تكونان ضروريتين فى نضج وتكامل العقل. ولذا ، فإن الرجال فى القرية يرون أنفسهم على أنهم أقوى من النساء فى الخصائص العقلية والانفعالية ، نتيجة لميل النساء نحو الانفعال ورغبتهن فى الثرثرة ، وطبقًا لرؤية الرجال فإن عقولهن تكون «ناقصة». مثل هذا الرأى ترفضه النساء معلقات أن ما ينقصهن ليس الذكاء بل الخبرة والتجربة المحيطة بالظروف الاجتماعية وهو ما يجعلهن ساذجات فى نظر الرجال. أما الأطفال فهم فى نظر الرجال والنساء جهلاء «جاهلين» وعقولهم صغيرة تجعلهم غير قادرين على التمييز بين الأشياء .

ومع أن العقل يكون جوهريًا وضروريًا فى الحياة اليومية، فإن الأفراد فى المجتمع القروى المصرى، على عكس الحال فى الثقافة الغربية، لا يفصلونه عن القلب أو العاطفة. وهم ، فى سياقات اجتماعية وإنسانية معينة، يعتبرون القلب ملكة لكل من الشعور والتفكير[١٥]. فالقلب عنصر جوهرى فى الفاعل الاجتماعى للأفراد طالما هو مرتبط داخليًا بالنية أو القصد والضمير. فالعقل بدون قلب يصبح مجرد حساب مجرد، بينما القلب بدون عقل لا يتعدى أن يكون غباء أو شيئًا بلا مغزى[١٦]. فطبقا لرؤية أهل القرية، العقل لا يكون محصوراً فى المشاعر والعواطف، بل يحتوى أيضًا قيمًا وأفكارًا. ويُشار

إلى الشخص العظيم، مجازًا ، بأنه يتمتع ليس فقط بعقل كبير بل أيضًا بقلب كبير. وعندما يُخيّر الشخص بين العقل والقلب ، فهو أو هى تختار القلب بسبب أن المشاعر والعواطف تتضمن أفكارًا وصورًا عن الأ شياء والناس الآخرين(١٧).

إنه من الخطأ أن نفترض أن المصريين يكونون عاطفيين بصورة أكبر من كونهم عقلانيين أو أنهم يميلون نحو التعامل مع المشاكل المشخصة وليست المجردة. ببساطة شديدة، المصريون يقيمون أو يفضلون القلب على العقل عندما يكون القلب موجهًا ليس بالعواطف وحسب، بل بالأفكار والقيم والمشاعر فى آن واحد. إن الشخص ذا القلب الكبير، كما يراه المصريون، ليس فردًا تسيطر عليه العواطف، بل شخص حكيم ، وحىّ وودود ورشيد . فالشخص المحكوم بالعواطف أو الانفعالات يوصف بأنه «أهوج» و«أرعن» وخاوى الرأس «مخه فاضى». وفى العبارتين «عقلى دليلى»، و«قلبى دليلى»، تشير الأخيرة إلى أن القلب يتضمن أفكارًا وحدسًا وشفافية ومشاعر، بينما العبارة الأولى تتضمن التعقل أو التفكير فقط. وكما يوضح باتسون (Bateson 1972 , 464) فإن «التفكير بالقلب ... يكون مصحوبًا بالبهجة والأسى». إن القلب والروح فقط يرتبطان بالحدس والمعرفة الباطنة التى تتعدى التفكير الاعتيادى اليومى. القلب ، إذن ، يحتوى العقل ، كما أنه مركز التبصر والحدس. وعندما يواجه شخص ما مشكلة معقدة، فإن من المألوف أن نسمع الفلاحين يقولون «استفت قلبك».

وطبقًا للرؤية المصرية ، فإن لكل شىء ، وحى أو غير حى، قلب أو مركز خفى أو مستتر وغير منظور. بالمثل، القلب هو لُب وجوهر الشخص. ويرتبط القلب بكل من الروح والجسد لأنه يرمز أو يشير إلى الشخص الحى الفاعل. ويوصف الشخص الدينامى النشط بأنه يتمتع «بقلب نابض». لكن القلب يكون مستترًا وباطنًا وهو موطن النية التى تعنى الوعى الداخلى بالهوية أو الذات المستقلة فى التفكير والسلوك(١٨). وفى هذا السياق، يكتسب تصور الباطن والتصور المقابل أو الظاهر معانى كثيرة فى مضمون التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد. فلا أحد ، إلا الله ، يستطيع أن يتنبأ أو يعرف ما يخبئه الآخرون فى صدورهم أو قلوبهم.

إن القلب يحافظ على العلاقات بين الأفراد والجماعة. وأى شخص ليس دائمًا كاملا أو مكتفيًا ذاتيًا طالما أن أحواله الفيزيقية والأخلاقية والوجدانية والاجتماعية والاقتصادية تؤثر فيه. فمهما فعل الفرد، لا يستطيع أن يحقق توقعات أعضاء جماعته. وبالتالى ، فإن ما يهم الفرد هو راحة السر وإلا فإن الحياة سوف لا تُحتمل وتصبح بلا معنى. إن كلمة «سر» هنا تكون مرتبطة بالباطن والقلب أو الحالة الداخلية للفرد التى يجب أن تكون فى حالة انسجام مع الظاهر أو الحالة الخارجية من سلوك الفرد. «فمن أجل الحفاظ على النعمة، يجب أن تتكامل استنتاجات القلب مع استنتاجات العقل» .(Bateson 1972 , 129)

ليس المجتمع فقط هو الذى لايستطيع تلبية كل حاجات أعضائه بل الشخص أيضًا ، فهو لا يستطيع تحقيق كل توقعات المجتمع. وفى هذا السيناريو، يعتمد الناس أو القرويون على الصبر كى يتغلبوا على التوتر بين العقل والعاطفة ، وعلى النقص الظاهر فى كل من الذات أو النفس والمجتمع. ومن ثَمّ ، يوصف الصبر ليس فقط بأنه حلو وجميل ، بل أيضًا بأنه نصف الإيمان. الصبر لا يُنظر إليه على أنه اتجاه سلبى نحو الأحداث المحبطة والمتصارعة . كما أن الكلمة العربية «صبر» لا تعنى السلبية أو اللامبالاة، ولا تشير بالضرورة إلى الشخص المريض كما تشير الكلمة الإنجليزية patient. فشخص ما يمكن أن يكون مريضًا ولكن ليس صابرًا ، وبالعكس، يمكن أن يكون الشخص صابرًا ولكن ليس مريضًا. فالصبر يعنى القدرة على القيام بأعمال شاقة بصورة إرادية دون شكوى، وكذلك القدرة على الابتعاد عن المحرمات بصورة إرادية ونشطة(١٩). وبالرغم من أن «ضبط النفس» هو محور الصبر، لا يُتوقع من الشخص أن يكون مستقلا بصورة كاملة ونهائية، بل يمكن له أن يعتمد على المحيطين به من الناس ، فإن الصبر أو العاطفة المحكومة تجعل من الاعتماد على العلاقات مع الآخرين شيئًا مقبولا. والاعتماد لا يُرى على أنه صفة منحطة، بل على أنه خاصية تنتظم من خلال المنطق المحلى للتوتر التصاعدى الهرمى بين الضعيف والقوى كما ينعكس فى المثل الذى يكشف عن علاقة القوة: «اتمسكن لما تتمكن» .

مجالات متعددة من اللامنظور

إن بعض التصورات المرتبطة بالكون والشخص قد عولجت فى إطارها التاريخى والدينى من خلال الكتابات والتفسيرات الكلاسيكية للقرآن والسنة. لكن هذه التصورات فى الواقع ليست ثابتة أو جامدة فى نص، بل تحمل معانى مختلفة لجماعات مختلفة فى أماكن جغرافية-إثنية شتى. باختصار، بعض هذه التصورات يمكن أن توجد فى أماكن متنوعة من المجتمعات الإسلامية متضمنة معانى مختلفة فى سياقات اجتماعية متمايزة. والاهتمام هنا يكون منصباً على رؤية القرويين المصريين لمثل هذه التصورات وكيف تنعكس فى أنشطتهم اليومية.

وفى الأجزاء السابقة ، ناقشت فكرة وجود قوى غير منظورة ، خيرة وشريرة ، داخل كل إنسان متمثلة فى تصورات الروح والنفس التى تُمكّن الناس من الشعور بقوة خاصة وتجعلهم يقومون بأفعال معينة. لكن المادة الإثنوجرافية تؤكد على وجود قوى أخرى غير منظورة كامنة فى تصور الشخص أو الشخصية. وهذه التصورات تشمل القرين، والأخ/الأخت غير المرئيين، والعفاريت والملائكة.

القرين هو ما يمكن أن يُطلق عليه «البديل الأيقونى غير المنظور». والكلمة العربية «قرين» مشتقة من الجذر(ق ر ن) بمعنى يربط أو يقارن بين شىء وآخر. وفى الحياة اليومية، يُعرف الرفيق أو الزوج باسم قرين (قرينة). ومع أن طبيعة القرين غير المرئى توصف بصورمختلفة باختلاف الأفراد واختلاف السياقات الاجتماعية، فإن هناك خصائص شائعة مشتركة تنسب إليه. فمن ناحية ، القرين هو البديل المطابق للشخص تماماً أو فى كل الجوانب مشتملا النوع، والطبع باستثناء أنه غير منظور. وهو بمثابة صورة أيقونية أو نسخة محاكية غير مرئية للشخص[٢٠]. ومن ناحية ثانية ، القرين ليس مجرد شكل أيقونى مُتخيل، بل عنصر أو مكوّن غير منظور من مكونات الشخص الذى يشبه مجازاً صورة أو انعكاس ذلك الشخص فى المرآة . والخصائص الفيزيقية والأخلاقية والاجتماعية للشخص تنعكس تماماً فى القرين أو البديل الأيقونى. فإذا كان

شخـص ما أعـسر أو أعـور ، فإن قرينـه سـوف يكـون علـى شاكلـته أى أعـسر أو أعور. هناك رأى آخر يتضمن أن القرين يكون مرتبطًا بالاعتقاد بأن كل شـىء حى أو غير حـى - باستثناء الجن - يكون له ظل. وهنا يُنظر إلى القرين على أنه ظل غير ظاهر أو صـورة غير مرئية يمكن أن تجعل نفسها ظاهرة أو منظورة. القرين، مثل الظل ، يصاحب الشخص أينما ذهب(٢١). يُولد القرين مع الشخص، ويشعر، ويفكر، ويفعـل كل مـا يفعـله الشـخص. ويمـوت فى الحـال عند مـوت الشـخص ويُبـعث مع الشخص يوم القيامة، حيث سوف يكون شاهداً يؤكد أو ينكر ادعاء الشخص عن نفسه أو نفسها.

كما أن الصفات الاستثنائية التى يتمتع بها الشخص يُعتقد أنها توجد بالقرين. إن تصـور القرين - كما يؤكد بعض القرويين - يساعد على فهم الاعتقاد السائد فى البدل (الأبدال) الذى يُفسر الصفات المتغيرة لنفس الشخص. طبقًا لهذا الاعتقاد يمكن للشخص المعروف بورعه وتدينه أو بكراماته أن يُرى متواجداً فى مكانين مختلفين أو أكثر وبصـورة متزامنة بحيث يكشف القرين أو البدل عن نفسه ماديًا بدلا من أن يظل خفيًا.

إذا كان كل شخص يرتبط به قرين هو بدل أو صورة أيقونية غير منظورة له، فإن هناك أيضًا الأخت والأخ اللذان هما كائنان غير مرئيين يرتبطان بالشخص، لكنهما يعيشـان تحت الأرض ، يصعـدان لزيارتـه والعنـايـة بـه خـاصـة فـى أوقـات الشـدة أو الحاجة. وهـذان التصـوران، الأخ والأخت، يؤكدان وعى الفلاحين بأهمية القرابة أو الروابط الأسرية، خاصة تلك التى تتعلق بالأخوة. وينعكس ذلك فى الحياة اليومية. وعلى سبيل المثال، عندما يخطئ شخص ما، ذكر أو أنثى، أو ينسى أن يفعل أشياء معينة، فإنه ، بعد أن يدرك الخطأ، يقول متعجبا «أخ!».

فى الحياة اليومية الواقعية ، ويتحمل «الأخ» مسئوليات معينة تجاه أخته حتى بعد زواجها. وبالمثل، العلاقة بين رجل ما وأخته غير المنظورة يُعتقد أنها أقوى أو أكثر

حميمية من علاقته بأخيه غير المنظور. وتكون العلاقة بين امرأة ما وأخيها غير المرئى أقوى من علاقتها بأختها غير المنظورة. كما أن الأخت غير المرئية أو التى تعيش تحت الأرض تكون دائمًا يقظة أو حذرة وترعى أخاها وتحرص على سلامته . من المألوف أن نسمع امرأة أو أمًا عندما ترى ابنها يقع على الأرض تقول وبصورة آلية ولا شعورية «اسم الله عليك وعلى أختك»، آملة ألا يحدث مكروه له أو لأخته. تعكس هذه العبارة أيضًا علاقة الحب والحميمية بين الإخوة من الجنسين أو من نفس الجنس. ويستوعب الأطفال فى سن مبكرة مثل هذه التعبيرات والتصورات أو المعتقدات المرتبطة بها.

ينشأ الأطفال اجتماعيًا ويتعلمون بصورة غير مباشرة من الآباء والإخوة والأقارب والجيران أن سلوكهم يلاحظه ملكان يستقران على أكتافهم . ومن حيث أنهما يمثلان روابط بين السماء والشخص، يعمل الملكان كشاهدين حياديين يسجلان كل الأعمال والأفعال التى سوف يُسأل عنها الشخص فى الآخرة. على الكتف الأيمن يوجد ملك مسئول عن إحصاء وتسجيل كل الأعمال الخيرة أو «الحسنات» التى يفعلها الفرد خلال حياته. وعلى الكتف الأيسر يوجد ملك يحصى ويسجل الأعمال غير الطيبة أو «السيئات» التى يقترفها الفرد[٢٢]. وسوف تستخدم هذه السجلات كشاهد على الشخص فى يوم الحساب. إن المغزى الاجتماعى للملكين هو أنهما يمثلان عاملين أو وسيلتين ثقافيتين متخيلتين هامتين تعملان على تعزيز ضمير الفرد وتعميق وعيه بما هو صواب وخطأ. يعيش الملكان بعد وفاة الشخص ويعودان إلى أماكنهما فى السماء فى انتظار الموت ثم البعث. إن الاعتقاد فى الملكين يرتبط باعتقاد سائد وأشمل متعلق بوجود الملائكة ودورهم فى حماية الأفرادوحراستهم أو الدفاع عنهم. على سبيل المثال، عندما يتحدث الأفراد عن شخص غائب يقولون مجازًا: «هو غائب، لكن ملائكته حاضرة»، بمعنى أن الملائكة غير المنظورة سوف تشهد على ما يقوله الناس عن الشخص الذى تحرسه.

بالإضافة إلى الأبعاد غير المنظورة من الشخص، هناك عنصر غير مرئى آخر يمثل غموضًا وربكة وهو العفريت الذى سمعت عنه تأويلات كثيرة متنوعة. يميز أهل القرية بين نوعين من العفاريت. فمن ناحية، هناك العفريت الذى هو نوع من الجن الخطرين أو الأشرار التى تختلف طبيعته تمامًا عن طبيعة البشر(٢٣).

هذا النوع من العفاريت ليست له علاقة بمكونات الشخص. لكن فى سياقات اجتماعية معينة يُظهر فيها الأطفال أو الكبار خوفًا من العفاريت، فإنهم – بغرض دفع هذا الخوف – يؤكدون أنه لا توجد مثل هذه المخلوقات ، إذ يقولون «ما عفريت إلا بنى آدم». من ناحية أخرى ، يعتبر العفريت عنصرًا أو جزءًا من الشخص عندما يشير معناه إلى عفريت الإنسان المتوفى. وغالبًا ما يوصف العفريت سلبًا اعتمادًا على الطريقة التى مات بها الشخص. فالشخص الذى مات موتًا طبيعيًا لا يكون له عفريت نشط أو خطر أو مؤذٍ. لكن الأفراد الذين قتلوا ، يُعتقد أن لهم عفاريت نشطة ومؤذية. باختصار، يترك العفريت الجسد عند الموت، ويعيش فى المقابر التى دُفن فيها الشخص المتوفى، أو فى الشوارع أو فى الأماكن التى اعتاد أن يتردد عليهاالشخص قبل موته. ويذهب بعض التأويلات الأخرى إلى أن العفريت هو قرين محبط تتطابق صورته مع صورة الشخص قبل موته. وتجدر الإشارة إلى أن الأفراد بالقرية يربطون الطبع الانفعالى السيئ لشخص ما بطبع عفريته. وقد سمعت الشيخ عيسى – وهو معروف بقوة البركة التى يستخدمها فى التطبيب الشعبى – يقول أن المزاج العنيف والغاضب يجعل من الشخص ضحية سهلة لأشرار الجن الذين يمكن لهم أن «يركبوه» دون أن يستحوذوا عليه . إن الانفعالات الشديدة والهدامة الناجمة عن نفس متأججة بالغضب توحى بأن النار التى خُلق منها الجن تُستخدم بشكل مجازى كى تصف الجانب المدمر من الشخص. وعلى سبيل المثال، عندما يغضب شخص من فرد ما، غالبًا ما يهدده أو يحذره قائلا «أطلّع عفاريتى عليك»، أو«عفريتى طالع» . كما أن الشخص الذى يتمتع بطاقة هائلة، لكنه يميل إلى إثارة المشاكل يُنعت بأنه «عفريت» (انظر جدول ٤ –٣).

جدول ٤ –٣

مكونات الشخص وارتباطاتها بمكونات الكون

سماوى	أرضى	تحت الأرض	الوظيفة	الخاصية
الروح			قوة الحياة	غير منظورة أبدية غير مادية
المكان			الملاحظة والتسجيل	غير منظورة – فان غير مادى
	النفس		نفسية ونفعية	غير منظورة – فانية غير مادية
	القلب		تبصر ، وجدان ، توازن	غير منظور – فان مادى
	العقل		التعقل / التفكير	غير منظور – فان مادى
	الجسد		تجسيد الحياة والحركة	منظور – فان مادى
		القرين	المحاكاة	غير منظور – فان غير مادى
		الأخ الأخت	الحماية	غير منظور – فان غير مادى
		العفريت	غير محدد	غير منظور – فان غير مادى

الخلاصة

الموضوع الأساسى لهذا الفصل هو إثبات أن الكون يكون مُكررًا أو منعكسًا وإن كان بمقياس صغير داخل الشخص أو الكون الصغير. إن التوازى بين العالم والفرد يظهر بصورة واضحة فى المعتقدات والسيناريوهات المتعلقة بالحياة والموت والعالم الآخر . ولذا فإن الفلاحين المصريين يُظهرون اهتمامًا عميقًا بالشخص داخل سياق الحياة فى كليتها أو فى جوانبها الظاهرة والمحسوسة والعملية والمشخصة والزائلة، وكذلك فى أبعادها غير الظاهرة والمجردة والنظرية والروحية والأبدية. إن الثنائيات التى تبدو فى ظاهرها أنها متقابلة أو مضادة والمتمثلة فى: الاجتماعى/الفردى، العام/الخاص، الجسد/العقل، العاطفى/العقلانى، المادى/اللامادى، البدنى/الروحى، الزائل/الأبدى، تؤلف أبعادًا متكاملة من الكون والشخص . لكن رؤية المصريين الشمولية للنفس أو الشخصية بأبعادها التدرجية الهرمية لا ينجم عنها ، بالضرورة ، غياب الإحساس المستقل بالشخصية. وتشير كلمة «شخصية»، كما يستخدمها القرويون المصريون، إلى الإحساس الكلى الشمولى والمستقل بالفردية من حيث تمتعها بخاصية متميزة، ومن حيث توقع وجود الشخصية القوية بين الرجال والنساء بغض النظر عن المركز الاجتماعى أو الاقتصادى أو المهنى. كما أن هذا الإحساس المستقل بالشخصية يظهر فى ادعاء الفرد أنه لا يخضع نفسه لأى شخص إلا لله. فالفلاحون المصريون يؤكدون على خصائص الوعى بالذات، واحترام الذات، وضبط النفس، والثبات، وتأكيد الذات، والثقة بالنفس، والتى تظهر فى أفعالهم. ويحرص الرجال والنساء على تنشئةأطفالهم طبقًا لهذه القيم والخصال.

ويبدو أن مجال الباطن أو غير المنظور من التصور الشعبى للكون والشخص هو السائد أو المهيمن حيث أن ثمانية عناصر ، من إجمالى تسعة هى مكونات الشخصية ، تكون باطنة أو غير مرئية، بينما يكون عنصر واحد منظورًا أو ظاهرًا ونقصد به الجسد. وهذه الجوانب غير المنظورة لا تعتبر مظاهر غير متسقة أو غير عقلانية لعقلية سابقة على المنطق أو سابقة على التحضر كما يدعى بعض المفكرين، بل تؤلف عوامل

خلاقة فى نسق من التصورات الكونية المُتخيّلة التى تشكل، وتكون مُشكّلة بواسطة الثقافة والخبرات الشعبية للأفراد والجماعات. فبدون العالم الباطن أو الغيبى ، يفقد العالم الظاهر معناه.

إن الجانب الظاهر من العالم يكون مشابهًا للبناء الظاهر من جسد الإنسان. كما أن العالم الباطن أو غير المنظور يكون مماثلا للجوانب الباطنة وغير المنظورة من الشخص. وبعبارة أخرى، إذا كان العالم الباطن غير المنظور يتألف من ثلاثة عوالم : عالم الروح، وعالم الملائكة، وعالم الجن والعفاريت - فإن هذه المكونات غير المنظورة تكون مشابهة لمكونات الشخص أو الإنسان غير المرئية : الروح، والملائكة (الملكان المستقران على كتف الإنسان)، والعفريت الذى يظهر ويصبح مشهوداً بعد الموت. فى هذا التوازى المتماثل تكمن وحدة الكون أو العالم والفرد . وهذا النموذج الكونى، الذى هو تركيب ثقافى، يجعل من الشخص إنسانًا كونيًا **Homo-cosmos** ويساعده على فهم ذلك المزيج المتفرد الذى يؤلف شخصيته.إن معانى الاعتماد المتبادل وعلاقة الاتصال الضرورية للشخص كما هى متمثلة فى علاقة الناس بعضهم ببعض (المجتمع)، وعلاقتهم بالكيانات الأخرى الظاهرة والباطنة (الكون)، توجد فى معية واحدة مع إحساسهم أو شعورهم المستقل بالنفس أو الشخصية. وفى إيجاز شديد، تنصهر الأبعاد الشخصية والاجتماعية والكونية فى الشخص كما تشكله الثقافة المصرية رمزيًا وهرميًا .

الهوامش

(١) كالفيرلى (1938 , 1943) Calverley ، الجوزية (١٩٨٤)، مكدونالد (1931) MacDonald ، رحمن (1960) Rahman ، تريتون (1938 , 1971) Tritton ، سميث (1979) Smith ، وآخرون.

(٢) كما يشير تامبايا (1990 , 106) Tambiah ، تحدث كل من ليفى بريل Levy-Bruhl وموريس لينهارت Maurice Lienhardt، وسوزان لانجر Suzan Langer ، عن الفهم الشمولى للكليات أو الواقع الكلى من حيث كونه متكاملاً مع المتعة الجمالية والوعى الباطنى أو الصوفى.

(٣) للمزيد حول المعانى المعجمية لكلمة «الروح» ، انظر ابن منظور (١٩٦٦) ، الراغب الأصبهانى (١٩٧٠ ، ٢٩٩ – ٣٠٠) ، ومكدونالد MacDonald (1931 , 307 - 8) .

(٤) إن الطبيعة الحقيقية للروح لا يعرفها إلا الله (الإسراء: ٨٥).

(٥) بالرغم من أن نور النبى محمد متفق عليه بصورة عظيمة فى القرية أو الجماعة المصرية المحلية، لا توجد علاقة مباشرة بين مكونات الشخص ونور سيدنا محمد كما هو الحال بين مسلمى جايو Gayo فى إندونيسيا. وطبقًا لرؤية جايو Gayo (Bowen 1993 , 116) «إن نور محمد يظهر أولا فى كل جسد بشرى (وفى الكائنات الأخرى العاقلة) "كصورة بيضاء"...كل صورة بيضاء لها "صورة سوداء" مماثلة ... تلك التى تنبع أيضًا من محمد. هذه الصورة السوداء "هى الأساس للسلوك الهّدام" » (Bowen 1993 , 116) . مثل هذه الأفكار ليست موجودة بالقرية موضوع الدراسة ولا يقبلها الشيوخ والأفراد العاديون بالقرية.

(٦) توجد مماثلة هنا بين النوم والموت، حيث يعتقد أن الروح تكون قادرة على أن تتحرك بحرية دون قيود الجسد. ويشير بعض المفكرين المسلمين أمثال أبى حامد الغزالى (١٩٧٩ ، ٤٨٨) وابن خلدون (١٩٨١ ، ٨١) إلى أن الرؤية ، بسبب خاصيتها الروحية ، يعرفها النبى محمد (ص) على أنها الجزء السادس والأربعون من النبوة. ويقدم الغزالى (١٩٧٩ ، ٤٨٨ – ٩٤) مناقشة مستفيضة للأحلام كوسائل مؤثرة فى عملية الاتصال بين الموتى والأحياء.

(٧) انظر أبو لغد Abu-Lugho (1993 , 195) . وفى التفكير الدينى بمجتمع أفاتيب Avatip ، يُنظر إلى الروح على أنها ليس فقط مصدر النمو والصحة بل أيضًا تأكيد الذات والقوى الباطنة التى تفوق قوى الآخرين (Harrison 1985 , 117) .

(٨) لمزيد المناقشة حول النفس المقدس وعلاقته بالروح والريح، انظر إسوتزو Isutzu (1956 , 27 - 34) .

(٩) «اليد البيضاء» تمثل مغزى دينيًا بالنسبة للمسلمين الذين يروون معجزة النبى موسى عندما أخرج يده من ردائه فانقلبت بيضاء بغير سوء. كما أن يد السيدة فاطمة، بنت الرسول، كانت تُذكر كبرهان على قداسة اليد فى التراث الإسلامى.

(١٠) هذا المعتقد ليس مقصوراً على مجتمعات الشرق الأوسط، بل يوجد فى ثقافات أخرى غربية وغير غربية وبين أفراد مندمجين فى الأنشطة الدينية. «هناك اعتقاد بأن أناساً مشهورين ، وكذلك الشعب ، يستطيعون أن يصيبوا الآخرين بعيونهم. وطبقًا لإدوارد س. جيفورد الصغير، كان يُعتقد أن البابا بيوس التاسع Pope Pius IX (١٧٩٢-١٨٧٨) كان قادراً على فعل ذلك» (Geores 1998 , 193) . وعلى سبيل المثال، هناك قصة تحكى أنه بينما كان البابا ماراً فى شارع رومانى، سقط طفل صغير من بين يدى وصيفته من شباك مفتوح على الأرض وقد مات فى الحال (Geores 1998 , 193) .

(١١) ذكرت بلاكمان Blackman (١٩٢٧) معتقدات مماثلة فى دراستها عن الفلاحين بصعيد مصر.

(١٢) للمزيد عن المغزى الكونى لمثل هذه الممارسات ، انظر الفصل الخامس.

(١٣) يشير لينهارت أن شعب الدنكا Dinka يرى تصور «نفس» self على أنه منفصل عن الآخرين، وفى نفس الوقت على أنه ذاتى المصلحة أو منغمس ذاتيًا. كما تُعرف «النفس» من خلال مرجعية خارجية مثل القبائل أو العشائر والآلهة (النباتات ، والحيوانات ، والأشكال الطبيعية ونحو ذلك) التى تضاف إلى فرديتها (Lienhardt 1985 , 154 - 55) .

(١٤) ظهرحديثًا بين العلماء الاجتماعيين اتجاه اختزالى يزعم أن الشعور والمجاز والأطر التصورية تتآلف من أجهزة عصبية فى المخ، مجردة العقل من سياقة الثقافى. للمزيد حول تقييم النزعة العصبية الاختزالية، انظر مارتن (Martin 2000 , 569 - 90) ، وكوين (Quinn 1991) . وفى نقدها لهذا الاتجاه ، تشير مارتن (Martin P.572) أن التسليم بالتجربة الفيزيقية العالمية يمكن أن نفندها إذا تناولنا الثقافة بصورة جادة.

(١٥) يؤكد جيرتز Geertz أنه «لا التفكير ولا الشعور، على الأقل بين التبشر، يكون تياراً من الذاتية المستقلة، بل يعتمد كل منهما على استخدام الأفراد "لنسق المغزى أو المعنى" المتاح اجتماعيًا، الذى هو الأبنية الثقافية الكامنة فى...الرموز» (Geertz 1968 , 18 - 19) . انظر أيضًا دراسات ويرزبيكا Wierzbicka (1989. 1999) التى تناقش العلاقة بين العقل والعاطفة.

(١٦) عزل العقل عن العاطفة ، كما هو منعكس فى الثقافة الغربية ، ضار جداً (Bateson 1981 , 464) ويشكل ازدواجية خالية من الأبعاد الدينية والاجتماعية والأخلاقية وتعلى من قيمة التفكير على حساب مجالات أخرى من التجربة البشرية.

(١٧) حول العلاقة بين التفكير (العقل) الشعبى والمشاعر التى ينسبها شعب إلى شعب آخر بالإضافة إلى تلك التى ينسبونها إلى أنفسهم، انظر داندراد (D'Andrade 1987 , 1989) ، ووينرايت (Wainwrigh 1995)، وويرزبيكا (Wierzbicka 1999) .

(١٨) انظر دراسة بوين (Bowen 1993) التى يناقش فيها تصور النية Intent فى مجتمع جايو Gayo المسلم، ودراسة روزين (Rosen 1984 , 49 - 56) التى يحلل فيها نفس التصور لكن فى سياق مجتمع مغربى.

(١٩) حول المناقشة المسهبة لتصور الصبر فى المجتمع المصرى ، انظر الأسود (1990 a) .

(٢٠) انظر دراسة تاسيج Taussig الشيقة حول المحاكاة فى علاقتها بالمجالات الظاهرة والباطنة، خاصة فكرة الصور أو النسخ الروحية spiritual copies للجسد الفيزيقى (101 , 20 , 1993) .

(٢١) كلا التصورين (القرين والروح) يشبهان، على التوالى، تصورات المصريين القدماء عن «كا ka» التى كان يُعتقد أنها توجد مع ميلاد الشخص، و«با Ba» وهى (القوة الحيوية vital force) التى كانت تصور على شكل طائر ذى رأس بشرية، ويُعتقد أنها كانت تقيم فى السماء بعد موت الشخص. أيضًا كان يُعتقد أن «با» كانت تدخل جسم الشخص مع نَفَس الحياة وتتركه عند الموت. وكان يمكن لها أن ترجع إلى قبرها على الأرض كى تستقبل العطايا (Ions 1968 ; Moret 1972 ; Morenz 1973). ومن المهم أن نشير إلى أن كا ka هى «الشخصيةالأخرى للفرد...إن تصور» كا » يتضمن شيئًا من الذات البديلة فيه، وشيئًا من الروح الحارسة بأذرع واقية» (Wilson 1946 ; 53) .

(٢٢) طبقًا للتراث الإسلامى، الملك الأول الذى يستقر على الكتف الأيمن يسمى «رقيب»، بينما الملك الثانى الذى يستقر على الكتف الأيسر يسمى «عتيد». لكن هذين الاسمين ليسا معروفين بصورة متكافئة بين كل القرويين.

(٢٣) بالإشارة إلى الدنكا، يقول لينهارت (Lienhardt 1961 , 153) «يجب فهم الأشباح ghosts على أنها تأملات لنوع ما من الخبرة، وليس على أنها نوع من"الموجودات"» .

الفصل الخامس

التبادل الرمزى والنوع والقوى الكونية
تصورات الكون واقتصاد الهبة

التبادل الرمزى أو تبادل الهبة، الذى هو حقيقة اجتماعية صرفة (Mauss 1967) ، يعد عنصرًا جوهريًا فى فهم عمليات المشاركة والتبادل، كما أنه يفترض وجود وحدة عميقة بين الأشياء والقوى والكائنات المنظورة وغير المنظورة أو الظاهرة والباطنة. وهو يستخدم هنا كوسيط ثقافى يشمل الجوانب الشخصية، والاجتماعية، والكونية، متعديًا مجرد تبادل الهبات أو الهدايا ليشمل المشاركة فى الرموز المادية وغير المادية ، مثل الكلمات والصلوات والأغانى والرقيات. وكما لاحظ موس Mauss، ليس الناس فقط هم الذين يكونون منخرطين فى عملية التبادل ، بل إن اللّـه والكائنات غير المنظورة أيضًا «تكون هناك لتقدم أو تعطى أشياء كثيرة أو كبيرة فى مقابل شىء صغير » (Mauss 1990 , 17) إن التبادل الرمزى يكون محوريًا لبناء الكون بمعنى أنه ينظم العلاقة بين كيانات وكائنات بشرية وغير بشرية. والفشل فى تحقيق التبادل الرمزى للهبة أو المشاركة يعد انتهاكًا للنظام المؤسس للعالم أو الكون.

يعد التبادل الرمزى بمثابة حدث عام وخاص يؤسس الروابط الاجتماعية ، وييسر التواصل بين الأفراد، ويعمق التضامن والاتحاد (Sahlins 1972,169 ;Mauss 1990, 9 -12; Strathern1988 , 1992). يقول بورديو Bourdieu «إحدى وظائف التبادل الرمزى مثل الأعياد والطقوس هى تأكيد التعزيز أو الدعم الدائرى الذى هو أساس المعتقد الجمعى» (Bourdieu 1977 , 167) . وبعبارة أخرى، «لأن التبادل، كما هى الحال فى تبادل الهبات،هو هدف فى حد ذاته، فإن الهبة المطلوبة من الجماعة تهبط بشكل عام إلى

أمور ضئيلة بسيطة، أى إلى شعائر رمزية (شعائر المرور، قواعد أو طقوس الإتيكيت ونحو ذلك)، وشكليات ورسميات» (Bourdieu 1977 , 95) . وبالرغم من أن التبادل الرمزى يمكن أن يجعل الباطن ظاهراً، وغير المنظور منظوراً، والخاص عامًا، فإن الأنشطة الاجتماعية الظاهرة والمنظورة والعامة هى التى تربط الناس وتجمع فيما بينهم .

فى سياقه المحلى بالقرية موضوع الدراسة، يحدث التبادل الرمزى(١) فى مناسبات يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع كبيرة : دينية، ودنيوية، وباطنية أو سحرية. يتضمن النوع الدينى أعياد وشعائر المسلمين مثل عيد الفطر (العيد الصغير)، عيد الأضحى (العيد الكبير)، والمولد النبوى، والإسراء والمعراج. وهناك صلوات وشعائر معينة، مشتملة الذكر على سبيل المثال، تؤدى أثناء هذه المناسبات الدينية. أما المناسبات الدنيوية التى يحدث فيها التبادل الرمزى فتكون مرتبطة بدورات الحياة وبصورة خاصة شعائر المرور من الميلاد والزواج والموت (Van Gennep 1960) . يهتم القرويون بمثل هذه المناسبات الكبيرة بصورة أكبر من اهتمامهم بالاحتفالات السنوية بعيد الميلاد الخاصة بهم. ويتضمن النوع الثالث أو التبادل الرمزى الباطنى و السحرى تلك الممارسات السحرية ؛ مثل طقس الزار الذى سوف نقارنه بشعيرة الذكر ذات الأبعاد الدينية. لكن هذه الأنواع الثلاثة تكون متداخلة ويصعب فصلها عن بعضها فى واقع الحياة اليومية.

خلال العيدين الإسلاميين، عيد الفطر وعيد الأضحى، يقدم الوالدان وكذلك الأقارب ، للنساء والصغار أو الأطفال ، هبات أو هدايا فى شكل نقود يطلق عليها «عيدية». والكلمة الأخيرة مرتبطة بكلمة «عيد» وتستخدم للإشارة إلى الهبة التى تُعطى بصفة خاصة فى هاتين المناسبتين الدينيتين. العروس حديثة الزواج تستقبل هدية (عيدية) من زوجها أو والدها أو أخيها الكبير ، خاصة فى الاحتفال بالعيد الذى يلى زواجها مباشرة (el-Aswad 1993) ، فمن خلال تقديم الهبات والأضاحى تمثل الأعياد الدينية مناسبات جيدة للحفاظ على العلاقات ليس فقط مع الأحياء بل أيضاً مع الموتى.

بعد الانتهاء من صلاة العيد أو صلاة الصبح، يذهب الرجال إلى المقابر لزيارة موتاهم ويقرءون القرآن على أرواحهم. لكن النساء يكن حريصات على الذهاب إلى المقابر قبل الرجال. وتجدر الملاحظة هنا أنه بالرغم من أن النساء يحصلن على هدايا (عيدية) من الرجال، فإنهن يوزعن الهبات صباح العيد إرضاء للأقارب الموتى. توزع النساء النقود والطعام (خبز وقُرص وكعك) على الفقراء والفقهاء الذين يقرأون القرآن؛ إذ يجتمعون حول القبور فى انتظار الهبات. تُعرف هذه الهبات باسم «رحمة» ، وعند توزيعها على الفقراء والقرّاء تقول النساء «رحمة على روح الميت»، وأحيانًا يذكرن اسم المتوفى الذى من أجله (على روحه) توزع الرحمة. إذ إن الطعام يؤكل هنا طلبا للرحمة على الموتى (el-Aswad 1987) . يقدم الأحياء الهبات باسم الموتى ليس فقط من أجل التعبير عن الحب والعرفان ، أو رد دين عليهم (Godelier 1999 186 - 88 ; Mauss 1990 , 16) ، بل أيضا من أجل الحفاظ على علاقة سلام معهم.

وفى سياق دورة الحياة، يتقبل المتزوجون حديثًا الهدايا فى أشكال مختلفة، منها ما يُعرف باسم « صباحية » من أقاربهم وأصدقائهم[٢] ، فى اليوم التالى من الزواج. وكلمة « صباحية » المحملة بتصورات كونية مجازية هامة مشتقة من كلمة «صبح» أو «صباح» التى يعنى إشراق الشمس أو إشراقة الصباح. عند تقديم الهدايا يوجه الأفراد حديثهم للعروس قائلين «صباحية مباركة ياعروسة» أو «صباحية مباركة يا عريس». ويقدم العروسان ، فى المقابل ، بعض الهدايا الرمزية مثل المناديل والحلوى[٣] .

وأثناء احتفالات الزواج، يقدم أهل القرية أو الناس ما يُعرف باسم «نقطة» التى تعنى حرفيًا نقطة مطر، أو نقطة من أى سائل، لكنها تستخدم كى تشير إلى نوع هام من التبادل الرمزى. وإذا كانت الصباحية تتضمن معنى الصحوة الكونية، فإن النقطة تعنى الامتلاء أو التكاثر الكونى بمعنى أن نُقط الماء تكون ضرورية للحياة وضرورية لرى الأرض وتخصيبها. ومن المعانى المحلية المرتبطة بكلمة «ينقط» نجد

«تُمطر» و«تسقط ماء» و «تقطر» و « يعطى أو يقدم هدية أو نقوطًا». كما أنها تستخدم لتعنى منى الرجل (ينقّط). وفى بعض السياقات الخاصة، تقديم النقطة يشبه تقديم الهدايا بمناسبة الإعداد لقدوم أو ميلاد طفل **baby shower** فى ثقافة أمريكا الشمالية. إن العنصر المشترك يكمن ضمنًا فى تقديم النقطة (مثل نقط الماء) بصورة جمعية من أجل تجديد الحياة بالأجيال. وبالرغم من أن «النقطة» بمعنى تقديم الهدايا يمكن أن تأخذ أشكالا مختلفة، تُقدم بصورة أكثر شيوعًا فى شكل نقود أو مال من أجل إتاحة الفرصة للمتلقى أن يستخدمها بحرية تلبية مطالبه واحتياجاته **(el-Aswad 1993)** .

إن التبادل الرمزى – الذى يعزز الفروق الهرمية بين النوعين أو الجنسين – يستمر طالما الحياة مستمرة. فى اليوم السابع من مولد طفل ما، يقام بالقرية احتفال السبوع (مشتق من كلمة سبعة)، للاحتفال بالمولود الجديد وبالأم حيث يُدعى فيه الأقارب والجيران والأصدقاء. وأكثر الهدايا فى معناها والتى تُقدم إلى المدعوين فى هذا الاحتفال هى هدية «السبوع» التى تتألف من علبة صغيرة مصنوعة من الفخار أو الخزف أو الصينى محتوية على حمص وفول سودانى وقطع من الحلوى. وإذا كان الطفل ذكرًا، تزين الأسرة «إبريقا» يرمز إلى الذكورة، بينما تُزين للأنثى «قلة» ترمز إلى الأنوثة(٤) .

فى الاحتفال ، تضع الأم الطفل فى غربال كبير على الأرض بالقرب من الإناء المزين (إبريق أو قلة) . ويُطلق البخور ، وتقف الأم ثم تخطو سبع مرات أو خطوات على الغربال. ويحمل الأطفال والسيدات الشموع فى موكب احتفالى صغير داخل المنزل. وبينما الأطفال مستمرون فى الغناء ، تقوم امرأة بدق الهون . ثم يقترب الجميع من الأم ويحيطون بها حيث تصيح بعضهن مخاطبات الطفل بصوت عال : «اطلع لأبوك ما تطلعش لأمك» أو «اسمع كلام أبوك ما تسمعش كلام أمك»(٥) . وإذا كان المولود أنثى، تنصحها النساء بإطاعة والدها وتسلك سلوك أمها . هذه الكلمات والعبارات تتضمن تقسيمًا عميق الجذور بين النوعين.

الوساطة والتبادل الباطنى

الأشكال الباطنية والدنيوية من التبادل الرمزى تحدث فى سياقات مختلفة. والتبادل الباطني يتمثل فى فكرة الندر الذى يؤخذ فيها وعد بتقديم هبة أو شيء ما أو فعل معين (مثل الأضحية) لولى فى مقابل شكل معين من أشكال الوساطة التى تتحقق فيها مطالب معينة. وبالرغم من أنه يمكن لأى فرد، رجلاً كان أو امرأة، أن يعد أو يتعهد بتقديم ندر ما، تميل النساء بالقرية إلى القيام بذلك بصورة أكثر من الرجل. وتتراوح قيمة الندر من حفنة بسيطة من النقود ، أو دستة شمع تُقاد فى ضريح أو مقام الشيخ أو الولى، إلى التضحية بخروف أو كبش أو عجل يوزع لحمه على الفقراء والذين يقومون بحراسة المقام والعناية به. وكما يختلف الندر فى حجمه وقيمته، اعتماداً على مدى جدية المطالب وأهميتها، كذلك يختلف الأولياء فى الثقل والقمة. على سبيل المثال، المرأة العاقر التى ترغب فى الأبناء يمكن أن تزور مقام السيدة راضية بالقرية أو مقام السيد أحمد البدوى بطنطا وتعد بندر يتمثل فى إنارة المقام أو ذبح ذبيحة إذا تحقق مطلبها. ومن الخطر بل من المرعب ألا ينفذ الشخص ما وعد به من ندر، خاصة إذا ما تحقق الطلب ببركة أو بواسطة الولى ، إذ يمكن أن تفسر المصائب أو الأمراض التى قد تحدث للفرد أو الجماعة فى إطار ما إذا تم الوفاء بالندر أو لا. «إن القيمة السلبية التى تنسب إلى الفشل فى الوفاء بالتزامات التبادل تنبع من الفرض أن التبادل يمثل مبدأ جوهريًا فى النظام الكونى» (Rappaport 1999 , 264) .

وبالرغم من أن الجوانب المادية تكون جزءًا فى هذا النوع من التبادل الباطنى، فإن العلاقة بين الشخص والولى ليست علاقة مصلحة نفعية، بل علاقة روحية، على الأقل من وجهة نظر الشخص، التى يتوسط فيها الولى، بحكم قربه أو قربها من الله، لصالح ذلك الشخص. وهذه العلاقة تُفهم ضمن تصور الشفاعة[٦]. ويوضح المثال السابق أن القوى والكائنات غير المنظورة، سواء أكانت بشرية أم إعجازية، كما تتمثل فى الأشكال الرمزية من تقديم الهبات والأضاحى، لا يمكن فصلها عن الواقع الاجتماعى. فهى تؤلف أجزاء متكاملة من الواقع ككل.

نوع آخر من الوساطة، يُعرف بالواسطة، يتمثل فى أسلوب علمانى دنيوى بواسطته يسعى الأفراد إلى تحقيق أهداف أو مصالح من خلال استغلال الناس الذين يُعتقد أن لديهم قوة تحقيق هذه المصالح. وبالرغم من أن كلمتى «الشفاعة» و «الواسطة» تستخدمان بصورة متداخلة ومتبادلة لتعنى الوساطة، فإن كلمة «واسطة» تستخدم بصورة أكثر تكرارًا للإشارة إلى التجارب أو الخبرات الدنيوية التى يكون فيها الناس، وليس القوى والكائنات الباطنة غير المنظورة ، الفاعلين الرئيسيين . ويمكن تسهيل الوساطة الدنيوية أو الوساطة من خلال الهدايا وسائر الأنواع الأخرى من التبادل الرمزى. ويستخدم القرويون رموزًا ومجازات بصورة مكثفة لتوصيل فكرة الواسطة فيما بينهم. ومن أكثر المجازات شيوعًا فيما يستخدمه الفلاحون كلمة « كوسة » .

بالنسبة لأهل القرية، تشير «كوسة» إلى العلاقة التى يرغب فيها شخص ما تحقيق مصلحة، بينما شخص آخر (الوسيط) يساعده على تحقيقها. ويوصف شخص ما على أن لديه «كوسة» إذا كان لديه أو لأسرته علاقة مع شخص قوى يستطيع أن يساعده على تحقيق أهدافه ومصالحه. فهذه العلاقة تعين الحدود بين «نحن» و«الآخر». إن الاستخدام المجازى لكلمة «كوسة» يستند إلى مماثلة مع أطراف هذا النبات التى تبدو ممتدة ومتشابكة وتدعم بعضها البعض. وطبقًا لهذه المماثلة، فإن الواسطة أو الشخص القوى يجب أن يساعد أقاربه أو جيرانه أو رفاقه. سياسيًا، الشخص القوى الذى يحمى مصالح أقاربه يُسمى «ضهر» أى «ظهر». وفى هذا السياق ، نسمع المثل القائل «اللى له ضهر ما ينضربش (لا يُضرب) على بطنه» والذى يعنى أن من له شخصًا قويًا يدافع عنه سوف لا يُهان ولا يُظلم. لكن الوساطة تخلق تمايزات واختلافات تدرجية هرمية بين الذين يقدمون الهدايا (جمايل) والذين يقبلونها. وترتبط الواسطة بالتصور الشعبى حول «العشم»، التى تعنى التوقعات الأخلاقية أو الإيجابية التى يحملها شخص ما تجاه شخص آخر والتى على أساسها يطلب منه تحقيق مصالح معينة. وتعتمد قوة العشم على درجة القرب أو القرابة بين الأشخاص ، فكلما كانت القرابة قوية كان العشم كذلك قويًا. ويمتد معنى العشم أو التوقعات الإيجابية إلى علاقة الناس بالله والأولياء.

عندما يفشل الوسيط أو الواسطة فى مساندة أقاربه أو رفاقه، فإنه يتسبب فى فقدان العشم (أو التوقعات الأخلاقية و الإيجابية تجاهه) حيث ينكرونه ويتخلون عنه علنًا. فى مثل هذا السيناريو، نسمعهم يقولون: «الشجرة اللى ما تضلل (تظل) على أهلها يحل قطعها». أيضًا، إذا تخطى الوسيط أو الواسطة الحدود بين «نحن» و«الآخر» عن طريق دعمه لأناس آخرين بدلا من مساعدة أهله ورفاقه، فإنه يصبح ليس «كوسة» أو «ضهرًا»، بل «قرعًا» تمتد أطرافه خارج حدوده «يمد لبرّه». بالرغم من أن القرع، مثل الكوسة، له أطراف ممتدة، يعتقد الفلاحون أن قيمته، خاصة قيمته الغذائية، أقل من قيمة الكوسة. وتستخدم كلمة «قرع» محليًا فى صيغة اسم وكذلك فى صيغة فعل للتعبير عن عدم المصداقية وعدم القيمة التى تصل إلى درجة الفضيحة. هذا الانكشاف، أى القرع، هو مجازمحلى قوى يشير إلى الضعف لأن الشخص لم يعد ينتمى إلى جماعته القرابية ، فهو لا ينتمى إلى أحد. وبصورة مجازية، طالما أن الشخص لم «يغطى» أو «يخدم» أهله ، فإنه أمره ينكشف ويُفضح علنًا للناس ، خاصة إذا خدم الآخرين بمقابل مادى. هنا يصبح الشخص مفضوحًا ، أو غير مستور، عند قبوله مالا مقابل خدماته، ويتهم بقبول الرشوة، بل يوصم بأنه فاقد الضمير، «ضميره ميت».

ومثلما تختلف الكوسة فى الحجم والوزن، يختلف أيضًا الوسطاء من حيث نفوذهم وتأثيرهم. فعبارة «كوسة كبيرة» يستخدمها الفلاحون للإشارة إلى شخص ذى نفوذ عظيم أو موظف ذى رتبة عالية . ترتبط الكوسة هنا بأفكار التدرج الهرمى، والقوة بمعنى أن هؤلاء ، الذين يتمتعون بعلاقة قرابية أو علاقة صداقة مع الكبار ، يكون لهم «كوسة كبيرة» ويتمتعون بمزايا كثيرة بالمقارنة بالآخرين الذين لا يملكون ذلك. ويعتقد الفلاحون الذين لديهم دوافع سياسية أنه من الخير بل من المفضل أن يكون لديهم كوسة طالما يحصلون على الامتيازات والمصالح دون إلحاق الضرر بالآخرين. وبالرغم من أن الوساطة أو الواسطة هى شأن خاص بين شخصين أو أكثر، فإنها تكون معروفة على النطاق العام ويُعلق عليها الأفراد. ويتفق أهل القرية مع هذه الرؤية قائلين «البلد كلها كوسة». وطبقًا لرؤية البعض،فإن أغلب السكان، ومنهم السياسيون، يفهمون

ويدركون الواسطة بما تحمله من مفهوم استغلال السلطة، ومن ثمَّ يتعاملون مع بعضهم البعض طبقًا لذلك المنطق. لكن البعض الآخر من أهل القرية يعتقدون أنه من غير الأخلاقى أن توجد مثل هذه الواسطة لأنها تشجع المحسوبية وتهدد قيم المساواة، والعمل الجاد، والمواهب والقدرات الشخصية. وعلى الرغم من أن كلمة «كوسة»، بمعنى الواسطة ، يستخدمها القرويون فى علاقاتهم الاجتماعية، فإنهم يميلون نحو استخدامها بصورة متكررة فى علاقاتهم مع البيروقراطيين فى الحكومة أو الدولة.

التبادل الرمزى والعلاقة الهرمية بين البشر

التدرج الهرمى يكون كامنًا ومستترًا فى مجالات متعددة من العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الناس ، وكذلك فى تصوراتهم المتعلقة بالكون. والشواهد اللغوية التى تؤكد على العلاقات الهرمية تكون كثيرة ومتعددة. ومن الشائع أن نسمع القرويين يقولون «الناس درجات» بمعنى أن هناك تفاضلاً وفوارق بينهم . وكلمة «درجات» هى صيغة الجمع لكلمة «درجة» التى تعنى درجة السلم أو منزلة أو مرتبة أو طبقة. وفى أبسط شكل لها، يدرك الأقارب أو أعضاء نفس الجماعة القرابية أن هناك اختلافات فى الجوانب الاقتصادية، والاجتماعية والتعليمية والسياسية التى توجد بينهم، بالإضافة إلى الاختلاف بين الجنسين . وفى الجزء التالى ، ينصب الاهتمام والتركيز على العلاقة الهرمية بين الجنسين كما هى متمثلة فى العلاقات بين: الرجال – الرجال، والرجال – النساء، والنساء – النساء .

الذكورة وعلاقات الذكر بالذكر تمثل جوانب هامة ومحورية وقوية تهيمن على الساحة العامة للجماعة المحلية. يجتمع الرجال معًا فى المجال أو النطاق العام بالقرية متمثلا فى أماكن عامة مثل المسجد أو الجامع والمندرة والقهوة . ويمكن مشاهدتهم يسيرون معًا فى القرية، أحيانًا اليد باليد، يناقشون أمورًا أو مشاكل خاصة أو شخصية أو جماعية. لكن علاقات القرابة ما زالت تشكل الأسس الجوهرية للعصبية

التى هى مبدأ أبوى يوحد كل ذكور الجماعة القرابية أو الدار فى وحدة اجتماعية واحدة. إن تصور الذكورة يُرى على أنه خاصية متوارثة؛ إذ أن الرجل الكبير أو القوى يتوقع أن يكون له أبناء كبار أو أقوياء. وفيما يتعلق برمزية الجسد، يرتبط الرجل بمفهوم الظهر الذى يعتقد أنه الموطن الذى يستقر فيه المنى، بينما ترتبط المرأة بالبطن أو الرحم. فكل من الرجل والمرأة يصف الرجل الشجاع القوى أنه «راجل من ضهر (ظهر) راجل». كما أن الرجل القوى والثرى وذا المكانة الاجتماعية ينعت بنعوت مثل «ابن عز» و«تخين» و«سمين» نتيجة لغذائه الطعام الجيد وخاصة اللحم. إن صورة «التخين» و«السمين» ترتبط بالذكورة والفحولة والقوة الجنسية والاكتفاء الذاتى والعظمة. ويميل الرجال إلى السيطرة على الرجال الآخرين ، وكذلك النساء ، لتحقيق ليس فقط أهداف معينة بل أيضًا لتعزيز قوة شخصياتهم وتأكيد ذكورتهم وفحولتهم. ومن خلال الكرم المستمر الذى يُقدم فيه الطعام والترويح، يؤكد الكبار على علاقتهم الهرمية مع الأقارب أو الأصدقاء أو الجيران ، خاصة الذين ، فى معظم الأحوال ، لا يستطيعون التبادل أو المشاركة بالمثل (Goldelier 1999 , 30 ; Mauss 1990) .

وفى المجال العام للجماعة المحلية أو القرية، تكون الصداقة بين الرجال والنساء غير مقبولة باستثناء الأقارب والزملاء الذين بحكم عملهم يتواجدون أو يعملون فى أماكن معينة مثل الحقل أو المدرسة أو أى مكان آخر. فالفتاة أو المرأة التى تُرى بصورة متكررة فى الأماكن العامة مع رجال دون سبب جاد وظاهر تُنعت بأنها «بتاعة الرجالة»، بمعنى أنها ليست عفيفة. وبالمثل، فإن الرجل الذى يميل إلى أن يكون بالقرب من النساء (خارج العلاقات الشرعية أو المقبولة) يوصم بأنه «بتاع النسوان»، أى غير عفيف. أيضًا ، فى المناشط العامة يحافظ الرجال والنساء على وجود مسافة بينهما . فما هو خاص وشخصى داخل المنزل لا يكون مناسبًا لما هو عام وخارجى. فالزوج والزوجة، الذين يمكن أن تكون بينهما علاقة حميمة داخل المنزل، يحتفظان بمسافة بينهما فى الشارع داخل القرية. وبالرغم من أنه من المألوف أن نرى رجالاً يسيرون يدًا فى يد بالقرية،فإنه من غير المألوف أن نرى الأزواج والزوجات أو حتى الإخوة والأخوات البالغين يسيرون معًا بهذا الشكل.

إن التمييز بين عالم الرجال وعالم النساء يُؤكد عليه منذ المراحل المبكرة من الطفولة داخل النطاق الخاص للأسرة. ومع أن هناك علاقة حميمة بين الرجال والأطفال، يُتوقع من الأبناء الذكور أن يكونوا أكثر ارتباطًا بالآباء ، بينما يتوقع من البنات أن يكن أكثر ارتباطًا بالأمهات .

وتعد الهبات والهدايا عوامل مؤثرة فى التطبيع الاجتماعى والتمييز بين الجنسين (el-Aswad 1993 ; Strathem 1988) . فمن خلال التبادل الرمزى للهدايا تتولد العلاقة الهرمية التكاملية بين الجنسين، كما أن صور الذكورة والأنوثة تنمو وتكتمل. وتظهر العلاقة الهرمية بين الجنسين فى طريقتين: شكل ونوعية الهدايا من ناحية، والخاصية المميزة للرجال من حيث هم مانحون للهدايا من ناحية أخرى. وفى مناسبات اجتماعية ودينية مختلفة، تكون النساء هن اللائى يستقبلن الهبات والهدايا من الرجال، خاصة الآباء أو الإخوة أو الأزواج أو الخطاب أو الأبناء أو الحما . ومن الشائع أن نلاحظ أثناء الاحتفال بالمولد النبوى الشريف أن كثيراً من هدايا الحلوى تكون مصنوعة من نفس المادة السكرية الحلوة التى تُقدم للأطفال من الجنسين . فالمادة المتشابهة من حيث التكوين والمذاق ترمز إلى الوحدة . لكن هناك تنوعًا كبيراً فى أشكال هذه الحلوى أو الهدايا، مؤكدة على الاختلافات بين الذكور والإناث . فالهدايا التى تُقدم للأبناء أو الذكور تأخذ أشكالا كثيرة ، مثل الحصان والأسد والجمل والفارس والضابط والجندى والفلاح والسيارة والسفينة والطيارة ونحو ذلك ، بينما الهدايا التى تقدم للبنات تأخذ شكل العروسة. ومن الجلى أن الأبناء الذكور يتمتعون ببدائل واختيارات واسعة بالمقارنة بالبنات. وفى هذا السياق ، فإن الهدايا تدعم العمومية الثقافية لخضوع أو تبعية المرأة (Ortner 1978) ، وتتعزز فكرة العلاقة الهرمية التى يحظى فيها الرجال بمكانة مهيمنة فى الأنشطة العامة. كما أن الأشكال المختلفة لهدايا الأطفال تؤكد العالم المفتوح للرجال المرتبط بمهن ووظائف مختلفة وبقيم الذكورة المتمثلة فى القوة والسلطة والحيوية والشرف والشجاعة والمغامرة. بينما الهدايا التى تقدم للبنات تؤكد على المجال الخاص والشخصى وعلى صورة الأنثى من حيث هى زوجة

أو أم . ونفس ممارسة تقديم الهدايا تنمو بنمو الأطفال واقترابهم من مرحلة النضج. ففى الاحتفال بالمولد النبوى ، يقدم الخاطب لخطيبته عروسة كبيرة مزينة تزيينًا جميلا ومرتدية ثوبًا أبيض يشبه ثوب الزفاف . بل إنه ، فى الحياة اليومية العادية ، توصف الزوجة الممتازة بأنها «هدية»، بمعنى أن الزوج وأهله يكونون محظوظين لتعرفهم على هذه الزوجة الفاضلة . وعلى العكس من ذلك، توصف الزوجة المزعجة بنعت سلبى على أنها «رزية» أو مصيبة من مصائب الزمن، على حد التعبير المحلي.

يقتبس القرويون سورة من القرآن الكريم (النساء: ٣٤) ليؤكدوا على قوامة الرجال بمعنى، كما يفهمونها، أن الله جعل للرجال سلطة على النساء بفضل ما ينفقونه عليهن. وداخل الدوائر النسوية، تؤكد النساء على أهمية الزوج أو الرجل لاستقرار الأسرة وأمنها من حيث هو رب لهذه الأسرة. ولتعزيز هذه الرؤية ، تستخدم النساء ، بصورة متكررة ، المثل الشعبى «فى الليل خفير وفى النهار أجير»، تأكيداً لخدمة الرجل لزوجته نهاراً وحمايته لها ليلا . وبالرغم من هذه العلاقة الهرمية، يلعب الأزواج والزوجات فى حياتهم اليومية أدواراً تكاملية. فبينما الرجال يتحملون مسئولية تأمين الموارد الاقتصادية، فإن النساء يقمن بإدارة شئون المنزل. إن التمايز الهرمى، معبراً عنه فى رمزية البدن[٧] ، يعزز فكرة أن الأزواج يحتوون زوجاتهم. على سبيل المثال ، يرى الرجال أنفسهم على أنهم العصب و ينظرون إلى النساء على أنهن اللحم. كما أن الرجال يوصفون فى حدود من القوة والشدة ، كما يتمثل ذلك فى قوة الظهر وحدة السيف، بينما توصف النساء في حدود من الرقة والضعف متمثلا فى الجسد الذى يشبه الزبدفى نعومته والعجين فى ليونته. والنساء يعتقدن أن الرجال يفضلون أن تكون المرأة ناعمة وطرية وسمينة أو ممتلئة مثل العجين الخمران. عبارة «العجين الخمران» تستخدمها نساء القرية عندما يمتدحن ويعجبن بأجسادهن . وتشير بعض أغانى الزواج إلى جمال جسد المرأة كما لو كان « عجين خمران ». ومع أن هذه العبارة تستخدم فى وصف جسم المرأة ككل، فإن البطن بصفة خاصة يشار إليها على أنها «عجين خمران». إن خبز العيش أو الخبز داخل المنزل هو إشارة للأنوثة والإطعام أو التغذية،

حيث تخلط النساء الدقيق بالماء مع إضافة الخميرة ثم بعد ذلك يعجن ليصنع منه العجين ، وبعد ثلاث ساعات تذهب ربة المنزل وتنظر إلى العجين قائلة «فور، فور، فور، صحابك من غير فطور». أيضًا في سيناريوهات اللعب ، ومن أجل أن تروِّح عن طفلها ، تأخذ الأم قطعًا من العجين وتضعها بالقرب منه مخبرة إياه أنها أطفال العجين الكبير. وأحيانًا تصنع من العجين دمية صغيرة وتعطيها لطفلها كي يلهو بها.

هناك مغزى جنسى متضمن فى فكرة العجين الخمران. فإذا كان العجين يرتبط بالنساء، فإن الخميرة ترتبط بالرجال. يقيم أهل القرية مماثلة بين الخميرة ومنى الرجال. فبدون الخميرة فإن العجين لن يفور، كذلك بدون الرجال فإن النساء لن يحبلن. الخميرة هى «البركة» التى تحول الدقيق إلى خبز أو «عيش»، الذى يعنى أيضًا «حياة». وبصورة مجازية، عند الرغبة فى الحصول على أطفال كى «يعمروا» البيت، يضع الأزواج البذور أو الخميرة (المنى) فى زوجاتهم. الخميرة تجعل العجين يرتفع، كذلك فإن منى الرجال يجعل بطون النساء ترتفع. والعجين يُخبز فى الفرن ، كما أن جسد المرأة، وخاصة الرحم، يوصف بأنه فرن(٨) . وقد قيل لى أن الزوجة الحامل تقول لزوجها أنها تحمل «خميرته» فى بطنها. وكل بيت بالقرية يكون له خميرة تمامًا مثلما يكون له رجل. ينعكس ذلك فى المثل الذى يردده كل من الرجال والنساء : «بدون خماير البيت باير» للإشارة إلى أهمية الرجل وكذلك الخميرة أو العيش. بالإضافة إلى ذلك يُعرف كل من الرجل والخميرة بكنية «عصب الدار». ومن الطريف أيضًا أن يستخدم أهل القرية كلمة «خميرة» لتعنى مدخرات مالية. فالرجل الثرى يُقال عنه أن لديه «خميرة كبيرة»، أى مدخرات كثيرة. وفى هذا السياق، يُستخدم المال المدخر (الخميرة) فى تأمين حياة الناس فى أوقات الشدة أو فى مساعدتهم فى تحقيق خططهم أو مشروعاتهم.

ويعكس الغذاء وإعداد الطعام جوانب هامة من العلاقات الخاصة بين الرجال والنساء داخل المنزل. يُطهى الطعام ويُعد بواسطة النساء على وجه الحصر . فالطهى يرتبط ارتباطًا قويًا بالمرأة فى القرية. فالمرأة الممتازة هى طاهية ممتازة تهتم بزوجها وأسرتها. وتُعد إهانة أن توصف المرأة بأنها ليست طاهية جيدة. إن كرم الرجل

لا يمكن أن يتحقق دون تعاون الزوجة. والزوجة المثالية هى التى تشرّف زوجها ليس فقط من خلال السلوك طبقًا لمعايير وقيم القرية من عفاف وحياء، بل أيضًا بكونها دائمًا مستعدة (جاهزة) لأن تطهو وتعد الطعام وتقدمه لضيوف زوجها. مثل هذه الزوجة توصف بأنها «صاحبة واجب» وأنها «معون طيب» و«ستر وغطا» على زوجها. من العار على الرجل أن يطهو بينما هناك زوجته أو ابنته، أو أمه ، تعيش معه فى بيت واحد. فالرجل الذى يطهو ويثرثر يوصف أنه يسلك مثل النساء أو «منسون» و ابن أمه. كما أنه من العيب أن تترك المرأة زوجها أو الذكور فى منزلها يطهون الطعام. بالنسبة للمرأة ، يرتبط الطهو بالتغذية (أن تُطعم وأن تَطعم)، وهو ليس مجرد واجب، بل حق يجب الدفاع عنه. الرجال مسئولون عن تزويد زوجاتهم بالمال والمواد الضرورية للحياة، كما ينعكس فى المثل السائد «يا جارية اطبخى يا سيدى كلف». النساء يطهون ويلدن. والفلاحة الخصبة توصف على أنها وَلاّدة مثل الأرنبة. يعمل أقارب الأعزب على إقناعه بأن يتزوج المرأة التى تطهو له وتنجب له الذرية ليعمر بها الدار. والأطفال مصدر عظيم للفخر والسعادة بين القرويين. الرجل السعيد هو الرجل الذى يتزوج بامرأة ولود.

ويُغرم الفلاحون باستخدام بعض النباتات وعناصر الطعام كمجاز يشير إلى تصورات وقيم معينة. على سبيل المثال، الاستخدام المجازى للبطيخ، الذى ينتج بوفرة بالقرية، يستند إلى المماثلة مع الجسد أو الموضوع المغلق والذى يجب أن يُفتح لمعرفة ما بداخله. البطيخ يستخدم مجازًا للإشارة إلى الجانب المستتر وغير المرئى لشخص ما أو موضوع أو حادثة. العذراء، مثلا، توصف من قبل الفلاحين بأنها «بختم ربها». طبقًا لرؤية الفلاحين، المرأة مثل البطيخة. فعند اختيار زوجة ما، أو التعامل مع أحداث وأشياء لا يمكن التنبؤ بنتائجها، يُستخدم القول لشائع «زى (مثل) البطيخة، إما حمرا وحلوة، أو بيضا وماسخة ، أنت وحظك». وفى سيناريوهات معينة، فإن الحياة ككل تشبه المرأة والحظ، كما يقول الفلاحون، فالحظ (المرأة و الحياة) مثل البطيخة من الداخل لا يمكن معرفته إلا بالتجربة وعلى المرء أن يجرب حظه أو «جرب حظك». البطيخ الجيد يُعرف من خلال نضج بذوره. والأطفال بالقرية يُعرفون بالبذور. والبطيخة الفاسدة

تُسمى «مبذرة» بمعنى أنها تحتوى على عدد كبير من البذور غير الناضجة. ونفس الصفة «مبذرة» تستخدم فى وصف المرأة غير المحبوبة التى يكون أطفالها غير مهذبين.

تعمل نساء الجيرة الواحدة على الحفاظ على علاقة طيبة بين بعضهن البعض، حيث يتبادلن الخدمات ويتعاون فى أنشطة جماعية مثل الخبيز، أو طهى وجبات كثيرة، أو الإعداد لزفاف ذويهن . كما أن الطعام يعد بمثابة وسيط فى عمليات التبادل الرمزى بين النساء. فعندما تعد امرأة وجبة طعام جيدة لأسرتها، فإنها تقدم طبقًا لجارتها التى بدورها تشكرها وتتمنى لها دوام الخير قائلة لها «عادة ما تنقطع » .

لكن قد يحدث توتر أو صراع بين النساء اللائى يعملن على البقاء خارج المجال العام. ويصل السيناريو السلبى أعلى قمته فى العلاقة الهرمية النمطية بين الحماة وزوجة الابن «مرات الابن»، خاصة داخل الأسرة الممتدة[٩] . فالكلمات السلبية والاتهامات بالعداوة الخفية المستترة والحسد والضغينة غالبًا ما يتم تبادلها بينهن. وهناك تنافس على حب وولاء الرجل الذى هو ابن واحدة بينما هو زوج الأخرى. لكن ، بسبب أنه من المتوقع أن يُظهر الابن حبًا واحترامًا لأمه، يجب على زوجته أن تُظهر احترامًا وعاطفة تجاهها. فالحماة – ظنًا منها أن زوجة ابنها تهدد سلطتها داخل منزلها – تفرض عليها أعمالا كثيرة. وزوجة الابن ، من ناحية أخرى ، مطالبة بإطاعة حماتها فى كل ما تأمر به دون شكوى. وسواء أكانت زوجة الابن تمثل تهديداً للحماة أم لا، فإنها لا تزال تمثل نوعًا من الرفض المستتر أو العلنى. وحتى عندما لا تظهر هذا الرفض ، فإن زوجة الابن تُرى على أنها محتالة ومخادعة تخفى كراهيتها وغضبها. هذه الاتجاه تعبر عنه رمزيًا زوجة الابن التى تعتقد أن حماتها تخاطبها قائلة: «يا مرات ابنى كلى واشبعى، لكن سليم ما تكسرى، ومكسّر ما تاكلى». ومن وجهة نظر زوجة الابن، فإن الحماة تحسدها على علاقتها الزوجية بزوجها. حتى عندما تحاول الحماة إظهار العاطفة والحب تجاه زوجة الابن، فإن الأخيرة تعتبر ذلك نوعًا من العاطفة المزيفة كما ينعكس فى قولها «زى الوز حنية من غير بز».

العلاقة بين الإخوة غير الأشقاء وزوجة الأب تشبه العلاقة بين الحماة وزوجة الابن. يتنافس الإخوة غير الأشقاء وزوجة الأب على حب وحماية رجل هو والد الأبناء وزوج لامرأة ليست أمًا لكل الأولاد. ومن المتوقع أن تفضل المرأة هنا أبناءَها على أبناء امرأة أخرى. وهذه العلاقة العدوانية يُعتقد أنها تسبب كثيراً من مشاعر الحسد أو الضغينة.

قوى غير منظورة

البركة والحسد والتطبيب الشعبى

القوى غير المنظورة جزء من عالم أوسع غير محسوس وغير منظور يشتمل على مجالين : أحدهما خير وأعلى، والآخر شر وأدنى. وقد ركزت الدراسات الأنثروبولوجية على تصورات العلل الغيبية للأحداث الكارثية والمفجعة مثل الشعوذة بصورة أكبر من أفكار العلل الغيبية التى ينجم عنها نتائج طيبة[١٠] . والقوى غير المنظورة التى تمثل المجالات الخيرة والشريرة هى ، على التوالى ، البركة والحسد[١١]، اللذان يعكسان رؤى الأفراد بالمجتمع القروى حول الكون، وقواهم أو طاقاتهم النفسية، وعلاقات كل منهم بالآخر. يمثل هذان التصوران، أى البركة[١٢] والحسد، نظريتين عن العلة أو السببية الغيبية التى تعكس جوانب ذات مغزى من تفكير الناس وتنظم تفاعلات كل منهم بالآخر.إن تصور الحسد متمثلا فى الطاقة أو القوة الشريرة لعين الحسود يمكن فهمه من خلال مقارنته بتصور البركة الذى يمثل قوة أو طاقة كونية خيرة مضادة وحاوية للقوة الشريرة. وعن طريق العمل داخل هذا البناء البسيط للكون غير المنظور، كان القرويون قادرين على تأويل الأحداث السعيدة وغير السعيدة التى تحدث لهم فى العالم الظاهر أو المنظور.

كما سبقت الإشارة، يؤلف الرأسمال الكونى توجهًا محوريًا فى حياة الفلاحين . فالفلاح الذى يحصل على محصول وفير يعتقد أن ذلك يُعزى إما إلى

محافظته على التعاليم الدينية، ودعائه المستمر وهو يزرع المحصول، وقيامه بأعمال الخير تجاه الفقراء والمحتاجين، أو إلى مولد طفل من أجله بارك اللّه فى المحصول. وعندما يُرزق الفلاح بطفل غالبًا ما يقول « ربنا لما يخلق الفم يدبر له رزقه». أما إذا كان المحصول أقل من الإنتاج المألوف ، فإنه يعتقد أن هذا الفشل هو إشارة أو علامة على قلة البركة سواء أكان ذلك بسبب إهماله للفروض الدينية أو لسوء أفعاله. لكن إذا قل المحصول بصورة كبيرة أو خطيرة عن الإنتاج المتوقع ، فإنه يتأكد لدى الفلاح الاعتقاد بأنه ومحصوله ضحايا الشر أو العين[١٣]. وهنا، تصبح القوة النفسية – الكونية السلبية هى المسئولة. على سبيل المثال، عندما يفقد الفلاح محصول القطن بسبب المطر، بأنه يعتقد أن محصوله قد حُسد. إذ أنه غير قادرعلى تفسير لماذا جاء المطر فى الصيف هذا العام، ولماذا، بصفة خاصة، أمطرت بغزارة على حقله مسببة هذه الخسارة فى المحصول.

وهناك مظاهر للبركة والحسد متمثلة، على التوالى، فى الأحداث السعيدة والضارة. فالرجل الكريم يُعرف بصفة الخير وأن «يده مفتوحة»، بينما الرجل البخيل يوصف بأنه ضيق أو «عينه ضيقة». وترتبط البركة باليد اليمنى أو «اليمين» التى تعنى اليُمن أو الخير والرفاه. كما أن كلمتى «اليمن» و «البركة» تتزامنان عند الإشارة إلى نعمة اللّــه . وإذا كانت اليد اليمنى ترمز إلى البركة، فإن العين العوراء اليسرى (أعور شمال) يُعتقد أنها شؤم أو شر.

إن معتقدات الناس المتعلقة بالبركة والحسد ترتبط بتصوراتهم عن الجوانب أو الأبعاد غير المنظورة من الكون والشخص. وهذا الاعتقاد الجوهرى ينعكس فى القول الجارى «الخير من ربنا، والشر من عندنا (أو من أنفسنا)». وهكذا ، تنتمى البركة إلى عالم السماء المقدس المملوء بالأسرار، بينما الحسد متأصل فى المجال السلبى أو المدمر من الكون وكذلك فى الجوانب الدنيوية والمتدنية من الأنفس البشرية. وبالرغم من أن العلاقة الغامضة والمهزوزة بين أعضاء الجماعة يمكن أن ينجم عنها اتهامات متبادلة بالحسد والشر، ينسب القرويون الحسد إلى قوة البشر النفسية–الكونية السلبية أو الهدامة[١٤].

لكن ذلك لا يعنى ذلك أن الفلاحين يؤولون كل الحظوظ والكوارث بأنها ناجمة عن القوى الخفية والغامضة للبركة والحسد، إذ أنهم يعرفون جيداً العوامل والأسباب الطبيعية لمثل هذه الأحداث. على سبيل المثال، يعرفون أن انتقاء الحبوب الجيدة، ومراعاة الأوقات المناسبة للزراعة والرى، والعمل الجاد والمستمر فى تنقية الحشائش الضارة ، ينجم عنها جميعًا محصولٌ جيد. ويؤلف ذلك نمط التفكير القائم على التجربة أو المعرفة الإمبيريقية. لكن إذا زاد المحصول أو قل عن توقعات الفلاحين بصورة ملحوظة، فإنهم فى الحال يفكرون فى حدود من تصورات البركة أو الحسد أكثر مما يفكرون فى تصورات الحظ(١٥) خيرًا أو شرًا. إنها عين الحسود التى من خلالها تُفسّر الأحداث المشئومة أو المصائب غير المتوقعة.

ولعلاج المحسود ، هناك ثلاثة عناصر يجب أن تعمل معًا ، وهى ترديد الرقية المناسبة، واستخدام البخور، والممارس الذى يمكن أن يكون شخصًا عاديًا أو شيخًا معروفًا عنه قوة البركة أو قوة يده المباركة. ويعتبر الممارس، وخاصة الشيخ، أهم هذه العوامل بسبب الاعتقاد بـــأنه ملم بالمعرفة الخفية والأساليب الفعالة فى استرجاع الصحة للمصابين. على سبيل المثال، الشيخ المعروف بالبركة يمكن أن يكتب بعض الكلمات على كسرة من الخبز ويعطيها للمريض ليأكلها. يشارك أعضاء الأسرة أيضًا فى عملية العلاج هذه. فمثلا، تقوم سيدة كبيرة السن بالأسرة بتحديد قطعة من الورق أو ترسم صورة على هيئة الشخص المحسود وتحدث بها ثقوبًا بينما تردد رقية خاصة يعتقد فى تأثيرها فى الشفاء. وفى معظم الحالات، يقوم الوالدان برقية الشخص المصاب. لكنهم ، إذا لم تظهر نتيجة إيجابية، يلجأون إلى الشيخ المعروف بيده المباركة. ويعتقد القرويون أن الأشخاص العاديين لا يستطيعون أن يؤدوا بنجاح ما يقوم به الممارسون المتخصصون أو الشيوخ أو أهل البركة(١٦) . ويُعتقد أن التأثير السلبى للنفس يختفى عندما يمرر الممارس يده على الشخص المحسود وهو ينطق الرقية ويستخدم البخور ، وأن الشخص المريض يستعيد صحته. إن ما يمثل أهمية خاصة هنا هو أنه ، من خلال اللمس، وخاصة لمس اليد المباركة، يمكن طرد النفس الخبيثة من الجسد.

وهناك نوعان من اللمس : أولا – اللمس الشافى ، ويتحقق بواسطة الذين يتمتعون بالبركة، إذ – كما سبقت الإشارة – يضع الشخص المبارك يده على الشخص المريض لعلاجه. ثانيًا – اللمس الذى يقوم به المستقبل للبركة(١٧) . هنا يمرر الأشخاص أيديهم على ما يُعتقد أنه يحمل البركة. على سبيل المثال، يزور القرويون أضرحة أو مقام الأولياء لأغراض كثيرة منها إنجاب الأطفال ، أو الشفاء من مرض ، أو قهر عدو أو حاسد، أو الحصول على ثروة، أو أى شىء من الأشياء المرغوبة. وعن طريق استخدام اليد اليمنى أو كلتا اليدين، لكن ليس اليد اليسرى بمفردها، يلمس الأفراد القماش الذى يُغطى به الضريح والأعمدة والجدران داخل المقام وهم يقولون «مدد يا أهل البركة»، و«يا بركة سيدنا الشيخ (أو الشيخة) ».

المغزى الاجتماعى للقوى الكونية غير المنظورة

من حيث هى قوى كونية غير منظورة، ترتبط البركة والحسد، على التوالى، بتماسك وضعف العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع. إن كلمة بركة واشتقاقاتها، مثل مبارك ومبروك ، تتمتع بدلالات اجتماعية تستخدم بصورة عامة وشائعة فى الخطاب الاجتماعى والدينى. وفى القرية، من الشائع أن نسمع المضيف يرحب بضيفه قائلا «حصلت البركة»، ويرد الضيف قائلا «الله يبارك فيك». باختصار، كلمات كثيرة متنوعة مشتقة من كلمة بركة تستخدم للتحية والتهنئة فى المناسبات العامة والخاصة . فمن خلال التبادل اللفظى أو اللغوى و العام للبركة، يسعى الناس إلى تأسيس علاقة اجتماعية حميمة كل منهم بالآخر. وبالمثل، الكلمة الطيبة التى يقولها الزوج لزوجه تعد بركة تحفظ روابطهم الزوجية. الزوج أو الأب الطيب يُطلق عليه مجازًا «بركة» بمعنى أنه يزيد من رفاهية المنزل المادية وغير المادية.

أيضًا يُعتقد أن التعاون والحب والأعمال الجماعية ، بصفة شخصية أو عامة، داخل المنزل أو خارجه ، يتولد عنها بركة أو يباركها الله.فعندما يعمل القرويون معًا

يقـولون «البـركـة فـى اللّمـة»، أو «البـركـة فى الأيادى». من نـاحـيـة أخـرى، التنـافس والاتجـاهات الفـردية ينجم عنهـا «الحـسـد» والحـقـد والكراهـيـة التى تهـدد النظام الاجتماعى للجماعة والأسرة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن العين الحسود مرتبطة فى ذهن الفلاحين بما يُطلق عليه «النق»، الذى يعنى حرفيًا نقيق الضفدع، لكنه يستخدم مجازًا ليعنى الثرثرة والحديث عن الآخرين بصورة سلبية هدامة.

يتضح ، إذن ، أن الجوانب الاجتماعية والكونية والدينية للأنشطة والسيناريوهات اليومية للفلاحين تكون متداخلة فيما بينها أشد التداخل بصورة لا يمكن فصلها على الإطلاق، إذ توجد البركة عندما يصلى الأفراد ويعملون ويأكلون معًا ، ويحب كل منهم الآخر. ويُعتقد أن مجرد النطق باسم الله ورسوله محمد﴿ﷺ﴾ يجلب البركة ويبعد الحسد. وفى الصباح ، يظل أفراد القرية يحيون بعضهم قائلين «اللهم يجعل صباحك مبارك». وقبل دخول المنزل، يجب أن يمدح الفرد الرسول أو ينطق اسم الله كى يجلب البركة ويتحاشى أن يتهم بالحسد إذا وقع مكروه صدفة. بالمثل، قبل تناول الطعام، يحرص الأفراد على نطق «البسملة» أو «بسم الله الرحمن الرحيم». أيضًا عند الانتهاء من الطعام ، يقولون «الحمد لله».هذه العبارات التى تؤلف سيناريوهات متواصلة يعتقد أنها تضفى البركة على الطعام وتجعله وفيرًا(١٨) ، وأنه بدون مثل هذه العبارات سوف يخلو البيت من البركة.

إن العلاقة الحميمة بين الآباء والأبناء، التى تؤكد عليها القيم الدينية والاجتماعية، يعتقد أنها مصدر للبركة ونتيجة لها. إن ما يمثل معنى فى هذه العلاقة هو اتجاه الأبناء، خاصة البالغين، نحو دعاء والديهم. فدعاء الوالدين، بالنسبة للأبناء، يمكن أن يجلب لهم البركة. فالشخص الناجح، على سبيل المثال، يفسر نجاحه على أنه نتيجة ليس فقط للعمل الجاد المتواصل والحظ السعيد، بل أيضًا لدعاء الوالدين الذى يسبب البركة فى الصحة والممتلكات والعمل والأولاد(١٩).

وبالرغم من أن أى فرد، قريب أو غير قريب، يمكن أن يُتهم بالعين أو الحسد، فإن طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الناس تحدد من يمكن أن يُتهم بصورة أكثر من

الآخرين . وداخل حدود الأسرة، عادةً ما لا يتهم كل منهم الآخر. لكنهم ، فى سياقات معينة ، يفعلون ذلك. فعضو داخل الأسرة يمكن أن يشك فى قريب له يميل إلى أن يعزل نفسه عن الآخرين. إذ يُنظر إلى هذا الشخص على أنه يحمل اتجاهات سلبية نحو سائر أعضاء الأسرة، وبالتالى يمثل مصدراً كامنًا للخطر. كما أن العلاقات غير الواضحة بين أعضاء الأسرة تنعكس فى اتهامات الحسد، كما هو الحال فى العلاقة بين الحماة وزوجة الابن ، والإخوة غير الأشقاء وزوجة الأب، والسلايف أو زوجات الرجل الواحد .

الشخص الذى يستخدم عينه الحاسدة ينظر إليه بشك عظيم، ولا يعتبر شخصاً اجتماعياً أو أن لديه وازعًا دينيًا . كما أنه لا يشكر أو يكبر الله ولا يصلى على النبى بصورة ظاهرة أو على الملأ عندما يعجب بخصال أو صفات معينة لشخص آخر و ما لديه من ممتلكات. وعندما تقع مصيبة أو ضرر ما، يفكر القرويون فى آخر شخص نظر إليهم ولم يُصَلِّ على النبى أو يكبر الله. وهذا المنطق يفسر عبارات التكبير والحمد والصلاة على النبى التى يستخدمها أهل القرية بصورة مستمرة ومتكررة خاصة عندما يدخلون فى علاقات مع الآخرين. باختصار، هذه العبارات تتضمن رسالتين : أولاً – أنهم يعلنون عن حسن النية إذا مدح شخص منهم شخصًا آخر أو أعجب به. ثانيًا – أن الشخص الذى يستخدم مثل تلك العبارات من تكبير وصلاة، يعلن ضمنا عن عدم مسئوليته عما قد يقع للآخرين، ومن ثم يجب ألا يُتهم إذا حدث شىء ضار للشخص الذى مدحه أو أعجب به.

لكن تجدر الإشارة إلى أن الاعتقاد فى العين أو الحسد ينجم عنه بعض النتائج الطيبة فى سياقات اجتماعية معينة. على سبيل المثال، من المألوف جداً أن نلاحظ أن الأصدقاء أو أعضاء أسرة من الذين يجدون أنفسهم وبدون أدنى توقع يتشاجرون لأسباب تافهة قد توقفوا عن الشجار فجأة عندما يصيح فيهم واحد منهم قائلا أنهم قد حسدهم الآخرون (أو حسدوا علاقاتهم الجيدة) حتى دون أن يحدد من هم الآخرون. إن تفسير المشاكل الاجتماعية والاقتصادية ، بردها إلى العين الحاسدة أو حسد الآخرين

خارج الأسرة أو الجماعة، يقلل من خطر هدم العلاقات الاجتماعية بين أعضاء تلك الجماعة.

والنساء يكن أكثر انشغالا بالعين من الرجال. ومن ثَمَّ تكون الثرثرة واتهامات الحسد المتبادلة أكثر شيوعًا بين النساء. وتميل النساء إلى التفاعل فيما بينهن بصورة أكثر مما يتفاعلن مع الرجال. لكن المعضلة الاجتماعية هنا ترتبط بالحسد،إذ تشعر النساء بالخوف من بعضهن البعض أكثر من خوفهن من الرجال . لكن بسبب أنه لا يُسمح لهن بالتفاعل مع الرجال ، خاصة فى النطاق العام، تشعر النساء بضرورة الحفاظ على العلاقة المبهمة مع بعضهن البعض. وتعبر النساء عن تلك العلاقة المتناقضة من خلال الأمثال الشعبية. فهن من ناحية يقلن «لولا جارتى لانفقعت مرارتى»، إشارة إلى أهمية وجود المرأة أو الجارة لتخفف عن جارتها من خلال التحدث معها. ومن ناحية أخرى، نسمعهن يقلن «حسدتنى جارتى على طول مرارتى»(٢٠)، فى إشارة تهكمية إلى أن المرأة التى صبرت كثيراً على الشقاء قد حسدتها جارتها على ذلك الصبر. وهذه العلاقة غير الواضحة وغير المؤكدة ينجم عنها اتجاه نحو اتهام النسوة بعضهن البعض بالحسد، وبالتالى يحاولن حماية أنفسهن وأسرهن من خطر الحسد المتوقع. وباختصار شديد، يهتم كل من الرجال والنساء بتقليل خطر التأثير الضار للعين، وبزيادة الحصول على البركة.

الذِكْر والزار

إن جوانب هامة من التصور الشعبى للكون لدى المصريين تُختبر بشكل مشخص، وإن كان بصورة مختلفة، عبر شعيرتين هما الذكر والزار(٢١) اللتان تعبران عن التبادل الرمزى المتواصل وسيناريوهات التواصل بين الكائنات البشرية وغير البشرية. لكن هاتين الشعيرتين تتعاملان ليس فقط مع الجوانب الأخلاقية للجماعة بل أيضًا مع الكائنات غير المنظورة، ومع الأرواح والقوى التى تلعب دوراً هامًا فى أفعال الناس

اليومية. إن العالم يتأسس «على اعتقاد مزدوج أنه توجد هناك قوى وكائنات غير منظورة تحكم الكون، وأن البشر يستطيعون التأثير فيها بواسطة الصلوات والأضحيات، وبواسطة تبني سلوكٍ يتطابق مع ما يتخيلون أنها رغباتهم وإرادتهم وقانونهم» (Godelier 1999 , 27) .

عرفت مصر الزار، الذى يُعرف محليًا بدقة زار، فى منتصف القرن التاسع عشر، إذ ساعد البناء الاجتماعى ونسق المعتقد الكونى بالمجتمع المصرى على انتشاره عبر القطر(٢٢). ومع أن الزار لا يُمارس الآن بصورة واسعة كما كان يمارس فى الماضى ، بسبب موجات الحركات الإسلامية الأصولية التى بدأت فى السبعينيات من القرن الماضى، فإنه ما زال يُمارس بسرية بين النساء اللاتى يعتقدن فى تأثيره على الشخص الذى استحوذته الأرواح. وبالرغم من أن الزار يتعلق بأمور هامة وخطيرة ، مثل حالات العقل المشتتة أو المتغيرة وتلبس الأرواح، فإنه، مثله مثل الشعائر والطقوس الأخرى، يشمل عناصر أخرى ترتبط بالاحتفالية والفنون الجمالية والترويح والنكت واللعب(٢٣).

إن الموضوع المحورى المتعلق بالجوانب العليا أو الخيِّرة ، والجوانب الدنيا أو الشريرة من العالم غير المنظور ، تنعكس فى أنماط وأشكال مختلفة من السياقات الاجتماعية المختلفة ، منها الذِّكر الذى هوشعيرة دينية يؤديها الرجال بغرض ذكر الله، والزار الذى هو طقس سحرى(٢٤) تؤديه النساء (باستثناء بعض العازفين الموسيقيين الذكور) كوسيلة علاجية من تلبس الجن أو الاستحواذ الروحى(٢٥). والتلبس ذاته هو حالة خاصة أو شخصية أو نفسية، لكن طقس الزار هو فعل اجتماعى عام بالرغم من السعى حول جعله سرًا وخاصًا. والزار يمكن النظر إليه، مستخدمين عبارة تاسيج Taussig ، على أنه نوع من السر العام أو «معرفة ما لا يُعرف» (Taussig 1999 , 2) . إن الإصابة بالتلبس أو الاستحواذ الروحى يقدم فرصة سانحة للسيناريوهات العامة لأن تذهب وراء السياق الراهن لطقس الزار كى تطلق العنان للخطاب أو الحوار الأشمل والأوسع حول الأبعاد الخفية أو المستترة والمتصارعة من الكون والمجتمع والشخص. يُعالج الزار هنا ليس على أنه ظاهرة مقصورة على النساء

المصـــابات بـالتلبس والمشـاركـات في الطقس ، بل على أنه وسـيط ثقـافي يعكس رؤى مختلفة لأناس مـختلفين، متضمنا الرجال وغير المشـاركين، حول سبب ووظيفة ومغزى التلبس. من خلال التركيز على اتجاهات الرجال والنساء حول ظاهرة التلبس (تلبس الجن أو الأرواح)، وحـول كل منهم بالآخـر[٢٦]. ويُنظر إلى الذِكـر والزار على أنهـمـا محوران متقابلان يشيران إلى سيناريوهات مختلفة داخل عالمي الدين والسحر. إن الكائنات والأرواح التي يتعامل معها الذكر والزار تؤلف أجزاءً متقابلة لكنها متكاملة من النسق الشمولي للتصورات الكونية بالقرية. لكن هذه الكائنات والأرواح غير المنظورة، باستثناء الله (سبحانه) لا يعبدها القرويون. وطبقًا للتصورات الكونية السائدة بين الجماعة ، تنقسم هذه المخلوقات والأرواح غير المنظورة إلى نوعين رئيسيين: المسلمة وغير المسلمة. إن هذا التصنيف العام يحل مشكلة التنوع والغموض والقطبية الثنائية للكائنات والأرواح غير المرئية في طقس الزار. فالكائنات غير المنظورة، المسلمة وغير المسلمة، المسببة للتلبس تنقسم إلى نوعين: الأرواح والجن. والأرواح هي أرواح الموتى وخاصة الأولياء. أما الجن فيشمل المخلوقات غير المرئية المرتبطة بها مثل العفاريت والشـيـاطين المخلوقة من النار لكنها تسلك مـثل الإنسان، حيث يأكلون ويتزوجون ويتناسلون ويعيشـون في جمـاعـات. محليًا، كل الأرواح والجـن التي تلبس الإنسان تجتمع في نوع واحد وتُخاطب في صيغة جمع مذكر وهي «أسياد» (المفرد سيد) مشيرة إلى التوجه الأبوي أو الذكرى السائد. أيضًا الكائنات غير المنظورة لا تُقوّم بصـورة متكافئة داخل الهرم الاجتماعي. بعضها يكون أعلى وخيرًا وأكثر هيمنة، بينما يكون الآخر أدنى وشريرًا وحقودًا وخاضعًا . وداخل هذا السياق الواسع من التصـور الشعبي للكون، يؤكد الرجال والنساء على وجود الجن والعفاريت والأرواح[٢٧]، الذين هم أكثر قوة من البشر ويستطيعون أن يأخذوا أشكالا مختلفة، ويحولوا أنفسهم إلى كيانات أخرى، ويستحوذوا أو يلبسوا كثيرًا من الكائنات من بينها البشر[٢٨]. لكن القدرة الفائقة للأرواح والجن على تغيير أو تحويل أشكالها ، وعلى النفاذ داخل الآخرين وتلبسهم ، تكون مقيدة. فالممارسون قد ورثوا وطوروا وسائل وممارسات للتحكم في تلك القوى.

ويُعتقد أن التلبس يقع نتيجة إما هجوم ومس من الشيطان، وإما لمسة أرضية تحدثها الجن والأرواح ، خاصة تلك التى تسكن الأرض. المرأة المُستحوَذة روحيًا توصف بأن «عليها أسياد»، بمعنى أن الجن أو الأرواح يركبونها. كما توصف أيضًا بأنها «ملبوسة» ، أى أن روحًا أو جنًا ما ينفذ داخل جسدها ويحتويها كلية. معظم الأدبيات التى تناقش التلبس الروحى تقترح أن الضحايا إما أن يكن عانسات أو زوجات عقيمات ليس لديهن أطفال بسبب «مشاكل فى الخصوبية أساسًا» (Boddy 1988 ; 1989 ; 1994 , 417) ، وإما أن يكون الضحايا هؤلاء الذين اختبروا اضطرابات انفعالية مثل الأسى أو الحزن العميق.

إن خطة التصور الكونى، المتأثرة بالثقافية الإسلامية، تحدد الزمن أو الوقت والمكان المناسبين التى يمارس فيها الأفراد ممارسات وشعائر معينة. على سبيل المثال، كل من الرجال والنساء يشاركون الاعتقاد العام بأن الجن والعفاريت والأرواح الخبيثة تكون مقيدة فى أغلال فى أثناء شهر رمضان ، حيث لا تقع أية حالة أو نوع من التلبس ، ولا تقام دقة زار. لكن الذكر هو الذى يُمارس بصورة مكثفة.

خلال الأيام العادية، تُراعى الأوقات التى يُعتقد أن تكون فيها الجن والعفاريت فى حالة نشطة ، إذ يُنصح الأفراد بأن يقللوا من أنشطتهم وحركاتهم ليلا ووقت الظهيرة. بسبب الخطر الذى يمكن للكائنات غير المنظورة أن تحدثه فى تلك الأوقات. هؤلاء الذين يجب أن يتحركوا فى هذه الفترات ينطقون كلمات أو عبارات سائلين الله أن يحميهم من تلك الكائنات الخفية الخبيثة. مدفوعين بالاحترام والخوف، ويستخدم الأفراد ضمير الغائب بدلا من اسم الله عندما يدخلون الأماكن النجسة التى غالبًا ما يصاحبها شعائر معينة. على سبيل المثال، عند دخول المرحاض يجب على الفرد أن يستخدم رجله اليسرى، ويغادره برجله اليمنى، وهو وضع يخالف أو على عكس دخول وخروج الأماكن المقدسة مثل المساجد. ومن وجهة نظر الرجال، الرجال أكثر حرصًا من النساء فى مراعاة مثل تلك القواعد، إذ أن الشخص الورع لا يمكن أن يستحوذه الجن. هذه القضية تتضمن رسالتين: أولاً – يجب على الفرد أن يسلك الطريق الصائب ليس فقط فى علاقته مع الناس، بل أيضًا فى علاقته مع البيئة التى توجد فيها الكائنات المنظورة

وغير المنظورة. ثانيًا – المخلوقات غير المرئية ليست مسئولة عن سلوكها العدوانى تجاه هؤلاء الذين لا يراعون القواعد الاعتيادية.

وهناك جدل داخل الجماعة أو القرية حول الأسلوب المناسب فى التعامل مع مجالات الحياة العامة والخاصة من حيث ارتباطها على التوالى بالجوانب الظاهرة وغير الظاهرة أو المستترة. ويعتقد الرجال أن التلبس أو الاستحواذ الروحى يؤثر فى هؤلاء الذين لا يراعون القواعد المألوفة من الأفعال اللغوية وغير اللغوية فى علاقتهم بالجوانب الاجتماعية وغير المنظورة. فمن الناحية الاجتماعية ، وطبقًا لرأى الرجال ، فإن معظم ضحايا التلبس هن المارقات أخلاقيًا. وبالرغم من أن النساء، مثل الرجال، يتوجهن إلى الله ويسألنه الحماية، إلا أنهن فى ظروف وسياقات معينة يسألن صفح الكائنات غير المنظورة. على سبيل المثال، عندما تسكب امرأة الماء القذر أو الساخن على الأرض ، خاصة فى الليل ، تحرص على أن تقول « دستور يا سكان المكان» كما لو كانت تخاطب بشرًا. وتستخدم النساء نفس العبارة السابقة عند استخدام الفرن فى الخبيز، أو عندما يدخلن حظيرة المواشى. وتعتقد النساء أن عدم مراعاة استخدام مثل هذه العبارات يمكن أن يغضب الجن الذى يمكن أن يوقع بهن الضرر أو يستحوذهن.

هناك جانب آخر هام يتعلق بتصور الشخص فى علاقته بالكون والمجتمع ، وهو الاعتقاد بأن التلبس أو الاستحواذ الروحى لا يحدث فقط نتيجة عدوان الكائنات غير المنظورة بل أيضًا نتيجة ضعف الشخص وتدهور البيئة الاجتماعية. فالمرأة التى تتمتع بقرينة قوية تعكس شخصيتها يُعتقد أنها تكون قادرة على مقاومة دخول الأرواح الشريرة جسمها. وكما سبقت الإشارة ،يستطيع قرين الشخص غير العادى أو الولى أن يوجد فى مكانين مختلفين فى نفس الوقت. ولذلك تهتم الكوديات أو من يقود طقس الزار بتحديد طبيعة قرين أو شخصية المرأة المريضة أو الملبوسة حتى تستطيع فيما بعد أن تتعرف على الروح أو الجن المستحوذ. ونفس الشىء ينطبق على الأخ والأخت غير المرئيين واللذيْن يعكسان مجازا الروابط الاجتماعية والقرابية. وباختصار، ليس

فـقط الشـخص المريض أو الملبـوس هـو الذى يوصـف بذلك، بل أيضًـا القـرين والأخ والأخت. ومن المهم أن نذكر أنه ، بالإضافة إلى كلمة «أسياد» ، تستخدم عبارة «يا خويا (يا أخى)» من قبل النساء الملبوسات فى وسط حالات الغيبوبة أو الترنح الناجم عن الاندماج فى الزار ، مشيرات إلى حاجتهن لأخويهن لشد أزرهن. ففى الزار تتداخل الأبعاد الاجتماعية والنفسية والكونية وتتنصهر فى وحدة واحدة.

وبالإضافة إلى المشاكل الاجتماعية والشخصية والانفعالية، تواجه النساء مشكلة التكيف مع صورة الطبيعة المدنسة لأجسادهن والبيئة المحيطة بهن التى يتفاعلن معها. إذ أن فترة الحيض تعتبر فترة نجاسة تحيل المرأة إلى كائن ضعيف معرض للتلبس بسهولة(٢٩) . كذلك ، داخل المنزل ، تتعامل النساء بصورة أكبر من الرجال مع أماكن قذرة أو غير نظيفة مثل الفناء والمرحاض وحظيرة الماشية. وتعتبر الحارات والأزقة الضيقة المحيطة بالمنازل أماكن مفضلة للأرواح والجن يمكن فيها إلحاق الأذى بالنساء اللاتى يتحركن هناك ليلا. ويمكن أن يقع التلبس الروحى أيضًا بالقرب من الأماكن المهجورة ، مثل المقابر والخرائب والصحراء، خاصة ظهرًا أو ليلا. ويعارض علماء الإسلام وعدد كبير من الرجال وبعض نساء القرية طقوس الزار، لكنهم لا يعارضون ظاهرة التلبس الروحى. ولكن ، عندما يفشل العلم والطب المعاصر والتطبيب التقليدى فى علاج المرأة المريضة، فإن البديل هنا هو الزار الذى لا يتحقق بسهولة. إذ تأخذ النساء جهدًا كبيرًا ووقتًا طويلا لإقناع أزواجهن أو أقاربهن بالموافقة على قيامهن بعمل الزار. ويؤمن الرجال بالاستحواذ الروحى أو التلبس، لكنهم يتجنبون الزار، ويفضلون القيام بليلة ذكر. وفى الذكر ، يتبع الرجال شكلا معينًا من الشعيرة مرتبطًا بطريقة من طرق الصوفية. لكن سواء ارتبط ذلك بطريقة صوفية معينة أو لا، فإن الذكر يعد شعيرة يعظم فيها الرجال الله من خلال ذكر اسمه بصورة متكررة أثناء اصطفافهم فى صفوف ، مع تحريك أجسادهم فى شكل إيقاعى متسق . ومع أن الذكر ليس مرتبطًا بأى وسيلة من وسائل علاج التلبس الروحى وطرد الأرواح، نجده يستخدم فى حالات معينة لذلك الغرض ؛ إذ يدعى أفراد بعض الطرق الصوفية مثل الأحمدية والرفاعية،

على سبيل المثال، للقيام بالذكر لصالح المريض أو للوفاء بنذر فى حالة شفاء المريض. وفي الذكر يقوم الرجال بتعظيم اللّـه الواحد وشكره وحمده ، كما أنهم يذكرون بالخير كثيراً من مشاهير الأولياء أو « أهل اللّه ». بينما ، فى الزار، تعتقد النساء أنهن تحت سيطرة قوى كثيرة متعددة ومتناقضة[٣٠].

الذكر – من وجهة نظر هؤلاء الذين يقيمونه – خير لكل الناس لأنه يجلب البركة، ويجذب الملائكة، ويقى الناس من أنواع كثيرة من الشياطين. وفى هذا السياق، يمكن أن ينصح، لكن لا يُشترط، بإقامة ذكر لتحقيق التوازن الروحى وتأكيد النتائج الطيبة للأشخاص المرضى والمبتلين. وقد حدث ذات ليلة أثناء صلاة العشاء بمسجد القرية أن انطلقت من رجل صرخة حادة مزعجة تشبه نباح الكلب كسرت لحظة الصمت التى تلى قراءة الإمام الفاتحة. وفجأة أخذ الإمام بقراءة سورة من القرآن بادئًا بآيات من سورة الرحمن التى تذكر أن الجن خلقه الله من مارج من نار وأنها تخضع لإرادته. وقد توقف الرجل عن الصياح عندما انتهى الإمام من قراءة هذه الآيات القصيرة. ولم يكن هناك أى تعليق من المصلين الذين كان لديهم على ما يبدو علم بحالة الرجل الذى أطلق الصرخة. التعليق الوحيد الذى سمعته من الإمام هو أن الرجل قد تلبسته الجن أو ضربته الجن (لمسة أرضية) وأنها اهتاجت لوجودها فى المكان المقدس. الشفاء لمثل هذه الحالات، كما أكد الإمام، يتحقق بقراءة القرآن، وإقامة الصلاة اليومية، والمشاركة فى الذكر، واستشارة هؤلاء العارفين والممارسين للطب الإلهى[٣١].

إن الزار ، وليس التلبس ، هو الذى يمثل تحدياً للتدرج الهرمى الاجتماعى والكونى عن طريق خلق سيناريوهات ليس مع الله ورسله بل مع القوى والكائنات غير المنظورة الموجودة في الكون، وعن طريق تأسيس شبكة علاقات اجتماعية وشخصية غير شبكة العلاقات الاعتيادية[٣٢]. ففى الزار تتحول الأرواح أو الجن المستحوذة للنساء إلى قوى مخيفة لها شفرتها الاجتماعية ساعية نحو تغيير الحصار السلبى المضروب على النساء .

وبصورة جوهرية، يمكن فهم العلاقة بين الذكر والزار فى إطار الثنائيات: المقدس والمدنس، المجرد والمشخص، النظام والفوضى، الوحدة والتعددية، التجانس والتنافر، القوة الخلاقة والقوة الهدامة. وهذه الثنائيات غالبًا ما ترتبط بثنائيات: العام والخاص، الرجال والنساء، الخارج والداخل، المفتوح والمغلق (السرى)، الظاهر والباطن، المنجذب المستحوذ ، الرحمة والقهر، السعادة والبؤس ، الجنة والنار، الشرعى وغير الشرعى، النافع والضار، الحلال والحرام، الخير والشر.

تعمل هذه الثنائيات فى القرية لتحديد بعض المجالات الاجتماعية والكونية المعينة التى يتفاعل فيها الأفراد مع الآخرين ويميزون أنفسهم عنهم. فلا يوجد تشجيع للرجال على المشاركة فى طقوس الزار، وإن كان هناك بعض الرجال من محترفى العزف الموسيقى يساعدون قائدة الزار أو الشيخة (الكودية)[٣٣]. لكن جماعة الزار ذاتها تتألف من النساء ولا يسمح للرجال على الإطلاق المشاركة. وبالمثل، لا يسمح للنساء بالمشاركة فى الذكر. وأثناء طقس الزار تقوم النساء، وخاصة المريضة ، بشرب دم الأضحية وتلطيخ ملابسها أو جسدها بذلك الدم ، بالإضافة إلى أفعال أخرى يحرمها الدين، بينما يبتعد الرجال فى الذكر عما هو محرم. ويرى الرجال أن النساء اللاتى ينتهكن المبادئ الدينية (الإسلامية) بممارسة الزار سوف يحاسبن فى الآخرة حسابًا عسيرًا، بينما الذين يتبعون مبادئ الإسلام ويقيمون الذكر سوف يثابون خيرًا فى الآخرة.

ويقام الذكر فى مكان عام ، مثل المسجد أو أى بقعة نظيفة وطاهرة فى الشارع أمام منزل الشيخ أو المضيف، بينما يمارس الزار داخل المنازل حيث تختفى النساء وسلوكهن عن أعين الرجال. وبالنسبة للنساء، يمثل الزار توترًا بين الخاص والعام. فمن ناحية، يكشف الزار عن الجوانب العامة المماثلة لاحتفالات الزواج والسبوع التى تجد فيها النساء فرصة لتقديم أنفسهن فى السناريوهات العامة. وبعد الانتهاء من طقس الزار ، تعود المشاركات – اللاتى جئن من أماكن وبيوت مختلفة – إلى

أماكنهـن ويخبرن أسرهن وصديقـاتهن عن المرأة المريضـة والممارسـات التى شاركن فـيـهـا أو عن كل شــىء حـدث فى الـزار. فـفى الزار ، ومن خـلال الأرواح أو الجن المستحوذ ، يناقشن وضعهم الاجتـماعى كى يحققوا أهدافًا شخصيـة، ويطلقن عنان مشـاعرهم المسـتترة والمكبوتة. كمـا أنهـن يعدن تعريف شـخـصيـاتهن ويؤسـسن علاقـات جديدة مع النساء المشاركـات والأرواح أيضـًا. إن التلبس الروحى يعد حالة فريدة توجد فيها وبصورة متزامنة المتناقضات الثقافية والأبعاد المتقابلة من الشخصية : الضحك والبكاء ، السعادة والحزن ، زغـاريد الفرح وصرخات الغضب ، الأغانى والمراثى، الصرع والصمت . إن هـذه الأشياء كلها تظهر فى النسـاء ضـحية التلبس أو الاستحواذ الروحى. وعن طريق سلوك المحاكاة(٣٤) ، تكشف النسـاء عن الشخصية الأخرى أو الشخصيات الغريبة الممثلة للأرواح المستحوذة. فأجساد النساء وسائط من خلالهـا تكشف الأرواح عن نفسـهـا وتصـبح ظـاهرة(٣٥). وفى الزار يصـبح الخـفى ظاهراً، وغير المنـظور منظـوراً ، حيث تجسـد النسـاء المسـتحـوذات الخصـائص المشخصة للأسياد من خلال محاكاة أصـواتهم وحركـاتهم، بيـنما الرجـال يـؤدون الذكـر كما لو كانوا فى الحضرة الإلهية.

ومع أن كلتا الشعيرتين تتضمنان نوعًا من التبادل الرمزى، فإن الذكر هو شعيرة غير ربحية تؤدى لوجه الله تعالى، على حين أن الزار شعيرة نفعية تستأجرفيها المريضة أو أسرتها المؤديات ويدفعون لهن مالا ويقدمن الهدايا للأرواح. كما توجد هناك مساومة بين من تقود الزار أو الشيخة أو الكودية والأرواح المستحوذة. وتستمر هذه المساومة حتى يصلوا إلى اتفاق مُرضٍ. وفى الزار أيضـًا ، تُجبر النساء على أداء أفعال معينة، غالبًا ما يكون رقصًا يتحول إلى ترنحات هستيرية، ويستجبن لأوامر من أرواح كثيرة تلبس أجسادهن. وتوصف أكثر الأرواح هيمنة بصفات ذكورية طاغية. وبالإضافة إلى ذلك ، ومن خلال إشارات معينة تؤديها المرأة الملبوسة، تعلن الشيخة عن رضاء الأرواح أو الأسيـاد بالمشاركة فى الرقص وتبادل الهدايا. لكن ، على الرغم من اختلافهما ، يتصف الذكر والزار بخصائص مشتركة ، خاصة فيما يتعلق بالموسيقى والأغانى والطعام ومدح الأولياء (انظر جدول ٥ – ١).

جدول ٥ – ١

الاختلافات بين الزار والذكر والمعتقدات المرتبطة بهما

طبقًا لآراء الرجال وغير المشاركين

الذكـــر	خصائص مشتركة (الاختلاف في التفاصيل)	الـــزار
رجال	الموسيقى ، الأغانى	نساء
المجال العام للرجال	الحركات البدنية والطعام	مجال عام للنساء
منفتح		مغلق
خارج		داخل
حر		أسير
مجال المقدس		مجال العلمانى
الدين / الإيمان		السحر والهرطقة
عبادة الله		عبارة الروح
التوحيد		الشرك
النظام		التنوع
الصحة		المرض
الوحدة		التفكك
مجرد		شخصى
متجانس		غير متجانس
غير ربحى		ربحى
خير		شرير
بنّاء ومبدع		هدّام
الرحمة والعطف		الغضب والكره
أعلى أو أسمى		أدنى

وبالرغم من تكريم الأولياء فى الذكر والزار، يوجد اختلاف عظيم بين اتجاهات الرجال والنساء نحوهم. يؤكد الرجال على أنهم يكرمون الأولياء لأنهم يمثلون النماذج المثالية للمسلم الحقيقى. وبعبارة أخرى ، وبالرغم من اعتقاد الرجال فى قداسة وبركة الأولياء، إلا أنهم – متأثرين بالتراث الإسلامى المكتوب والعلاقة المباشرة بعلماء الدين والشيوخ – لا يرفعونهم إلى مقام النبى محمد ﴿ﷺ﴾ أو الله سبحانه وتعالى. وعلى العكس، يكون لدى النساء اللاتى يمارسن الزار اتجاهات قوية نحو الأولياء داخل الجماعة ، إذ تعاملهم ككائنات قوية مهيمنة من أجلهم يجب أن يرقصن ويرددن أسماءهم. أيضًا، وطبقًا لرؤية النساء، يستحوذ الأولياء الأشخاص الذين لم يوفوا بنذورهم. إن الارتباط القوى بين النساء والأولياء يظهر ليس فقط فى النذور التى يوعدون بها ويفونها، أو فى الزيارات التى يقمن بها لمقاماتهم، بل أيضًا فى أنشطتهن اليومية. وعندما تنخرط النسوة فى عمل منزلى شاق مثل طحن الحبوب أو عجن العجين، يملن إلى تعزيز قواهن عن طريق استدعاء أسماء وقوة الأولياء، خاصة سيدى البدوى[٣٦].

فى كل من الذكر والزار ، يختبر الممارسون حالة من عدم الوعى أو الغيبوبة. لكن هناك اختلافًا بينهما، حيث أن هذه الحالة لا تنتج فى الذكر عن التلبس أو استحواذ الروح أو الجن، بل عن الكشف الربانى. فالرجل الذى يدخل حالة الغيبوبة أثناء أداء الذكر يسمى مجذوبًا ، بمعنى أنه «منجذب». وعلى العكس، عندما تدخل المرأة حالة فقدان الشعور أثناء ممارسة الزار، تقول الممارسات الأخريات عنها «اللى عليها ظهر» فى إشارة إلى أن الروح أو الجن هو مركز الاهتمام. وفى الذكر ، يصبح شرفًا عظيمًا للرجل أن يكون فى حالة الجذب، إذ أن المجذوب يكون مجذوبًا للّه تاركًا عالم الدنيا والمظاهر، حتى ولو بصورة مؤقتة، ليدخل المجال المقدس من عالم الغيب. فمن خلال جسده المرتعش، والزبد الأبيض حول فمه ، وهو لا يزال يردد ، وبسرعة ودون توقف ، اسم اللّه ، يكشف المجذوب أنه يختبر حالة أسمى وأكثر تفردًا من التجربة اليومية. فهو مأخوذ بالجلالة أو بجلال الله وعظمته. باختصار، هو فى حالة «المأخوذ»، على عكس

حالة «الملبوس». وطبقًا لارنست بينز Ernst Benz (كما جاء مقتبسًا فى كريمر Kramer 1993 , 60) ، فإن حالة «المأخوذ» «هى الدخول مع المقدس أو الإلهى فى صورته الجميلة والشافية والمبدعة»، بينما حالة «الملبوس أو المستحوذ هى حال من هيمن عليه الروح الشيطانى الجهنمي أو الخبيث التي تكشف عن نفسها فى شخصية الفرد بطريقة ضارة وهدامة».

خارج السياق الدينى لشعيرة الذكر، هناك رجال معروفون بأنهم «مجاذيب» تتصف عقولهم وسلوكهم بالغرابة. و «المجذوب» هو نمط محلي من الشخصية التى تجمع بين صفات الغرابة أو الشذوذ والتدين. حيث يُعتقد أنه يملك شيئًا يربطه مباشرة باللّه . فالكلمات الغريبة التى ينطق بها المجذوب يفسرها الرجال والنساء على أنها تكشف عن أسرار عالم الغيب. فإذا لم يستطع الناس فهم ما يقوله المجذوب، فإنهم يتوقعون أن أحداثًا معينة سوف تقع فى المستقبل توضح معنى مثل هذه العبارات أو الكلمات غير المفهومة. والمجذوب هو الشخص الذى يوصف مجازًا بأنه «مكشوف عنه الحجاب» ، أى لا يوجد حجاب يحجب أسرار الكون عنه. فالكون بالنسبة له كتاب مفتوح .

وعلى العكس من ذلك، فإن حالات الغيبوبة التى تحدث للنساء أثناء الزار هى تجسيد للأرواح المستحوذة. فالمرأة الملبوسة ليست مجذوبة للجن، بل بالعكس، الجن هو المنجذب إليها ويكشف عن هويته بصورة رمزية فى حالة الرقص المستمر المؤدى للغيبوبة. وفى المقابل ، نجد فى الذكر أن الرجال منجذبون إلى اللّه . أما فى التلبس ، فإن المرأة تتحول من الغياب أو الحجب الشخصى إلى الحضور الاجتماعى. وفى هذا التحول ، ينكشف السر «محولا المُخبأ إلى قوة متفجرة» (Taussig 1999,57). ونلاحظ أن أطفال القرية أثناء لعبهم، خاصة عندما يحاكون أساليب النساء فى ممارسة الزار ، يقولون «شيخ محضر يا شيخ محضر واللى عليه عفريت يحضر».

من المهم أن نلاحظ أن النساء – خاصة الممارسات المحترفات للزار – يدعين أنهن يراعين الممارسات والمعتقدات والقيم الدينية أثناء أدائهن للزار. على سبيل المثال، ادعت إحدى الكوديات أو التى تقود طقس الزار أنها تبدأ الطقس بتلاوة الفاتحة، ثم تذكر أسماء الله والأنبياء والأولياء المشهورين. لكن مثل هذا الادعاء يفنده ليس فقط رجال الدين، بل عامة المسلمين، والنساء غير المشاركات، مؤكدين أن سرية الزار هى دليل على أنه بدعة أو هرطقة.

إذا ركزنا على الزار كما تراه النساء المشاركات فيه، نجد أنه يكشف عن ثنائيات نمطية تشمل: المقدس والمدنس، الخير والشر، السعادة والشقاء، الوحدة والتنوع، المجرد والمشخص، الرجال والنساء، الصحة والمرض، الحرية والأسر، ونحو ذلك. ويعبر عن المقدس فى قراءة الشيخة أو الكودية أو الممارسة الرئيسية للفاتحة، بينما يعبر عن المدنس فى الأغانى السحرية التى تتبع تلاوة الفاتحة. فى بداية الزار تكون الأرواح المستحوذة أو الأسياد شريرة وفى حالة غضب، بينما تهدأ وتصبح خيرة عند النهاية. وتعبر النساء عن سعادتهن عندما يدركن أن مشاهير الأولياء الأجواد هم الذين يستحوذهن، بينما يشعرن بالخوف الشديد عندما يكون الأسياد من الجن والشياطين خاصة الشيطان الأحمر. إن المرأة الملبوسة ليست شخصية واحدة، بل شخصيات متعددة متجزئة (على الأقل شخصيتان)، لكن عندما تفيق من غيبوبتها التى غالبًا ما تصاحب الزار، وعندما تختفى الروح المستحوذة، تسترجع المرأة شخصيتها (أو وحدتها). وفى هذا السياق، تكون النساء المريضات إماء للأسياد، ويصبحن أحرارًا بعد مغادرة الأسياد أجسادهن (انظر جدول ٥ – ٢) .

جدول ٥ – ٢

التقابل الثقافى المنعكس فى الزار طبقًا لرؤية النساء

الدلالات الدينية	الدلالات السحرية
قراءة الفاتحة	الأغانى السحرية
الله والأنبياء	الأسياد والجن
الأولياء كرموز دينية	الشياطين ، والأروح
الحب	الكُره
الطهارة – الوضوء قبل دقة الزار	عدم الطهارة – الدم
مقدس	مدنس

الشيخ والساحر – لغز المعرفة الباطنية

يوجد معتقد سائد بين القرويين، يعززه القرآن والسنة أو التراث الإسلامى، أنه لا يوجد كائن ما ظاهر أو خفى، حى أو ميت، يستطيع أن يعرف المستقبل أو الغيب إلا الله. لكن فى حياتهم اليومية ، يظهر الناس شغفًا كبيرًا لمعرفة المجهول والمستقبل، خاصة فى أوقات المحن. وبصورة عامة، فإن المجهول أو المستور أو الغيبى يكون إما موضع خوف أو موضع رهبة أو كليهما . هذا الانشغال المؤلم والمستمر بالأمور الغيبية والسرية أو الخفية والمخبأة ينعكس فى أحد الأقوال الشائعة «ربنا يكفينا شر المخبى إذا ظهر وبان».

بالنسبة للفلاحين، كما سبقت الإشارة، يُحاط هذا العالم المنظور وتتغلغل فيه قوى وكائنات غير منظورة تؤلف العالم الغيبى. وإذا كان بناء العالم برمته يتألف من أربع عشرة طبقة ، سبع سماوات وسبع أراض، فإن اثنتين فقط هما المرئيتان . لكن العوالم

غير المنظورة ينظر إليها من ناحية، على أنها مقدسة ونقية وخيرة ومفعمة بقوة خفية خارقة، وأسمى، ومن ناحية أخرى على أنها مدنسة، وملوثة وشريرة، ومتهورة وأدنى. وعند التعامل مع هذا العالم المجهول والخفى ، يتطلب المجتمع وجود أشخاص متمرسين قادرين على الاتصال والتواصل معه. بعبارة أخرى، بالرغم من أن أهل القرية يؤدون شعائر الصلاة والشعائر الدينية الأخرى ويمارسون أيضًا بعض الأعمال السحرية، فإنهم يعتقدون أن الاتصال المباشر مع القوى والكائنات غير المنظورة يمكن أن تكون أكثر فاعلية إذا قام به أشخاص موهبون ومهيأون ولديهم قدرات استثنائية يفعلون ذلك من أجلهم. وهؤلاء الممارسون الموهوبون ينقسمون إلى نوعين رئيسيين : أولا – الشيخ، وهو رجل يعرف بالبركة والمعرفة الدينية ، ثانيًا – الساحر.

ومن الصعب أن نميز بين الشيخ والساحر فى القرية دون مساعدة من أهل القرية أنفسهم. يرجع ذلك لسبب أن الساحر – فى بعض الجوانب – يشار إليه بلقب شيخ. وبالإضافة إلى أن بعض أفعاله وممارساته تتداخل مع تلك التى يقوم بها الشيخ ، فإن من الصائب أن أى «شخص يستطيع أن يستخدم قوة القرآن كى يُشفى أو يضر، وفى هذا المعنى تكون قوته سابقة على الحكم بأخلاق هذا الاستخدام » (Bowen 1993 , 166) . لكن مسألة الأخلاق لا تزال تشكل مقياسًا هامًا يميز به الناس الشيخ عن الساحر. والمحك هنا يعتمد على التجربة الطويلة والتفاعل اليومى الذى بهما يستطيع القرويون التمييز بينهما.

الشيخ هو شخص معروف بعلمه الدينى، سواء تحصل ذلك عن طريق العلم الدينى الرسمى، خاصة الأزهر، أو عن طريق التعليم الذاتى الذى يكون موجهًا محليًا بأهل العلم فى القرية. يلعب الشيخ دورًا حيويًا فى الحياة الدينية للناس من خلال إمامته للصلاة وتعليم مبادئ الإسلام . وبالإضافة إلى مغزاه الدينى، يتضمن لقب «شيخ» قيمًا أخلاقية واجتماعية إذ يمثل الشيخ الجوانب الاجتماعية والأخلاقية العامة للقرية. والشيخ بالنسبة للقرويين هو نموذج للإنسان أو «الشخص الصالح» الذى يحافظ على العلاقات الصحية والمتوازنة مع الناس وينميها، والذى يظهر مهارات اجتماعية فى حل

الخلافات بين أعضاء الجماعة. لكن الشيوخ يتمايزون فيما بينهم هرميًا اعتمادًا على قوى البركة التى يتمتعون بها. ويوجد محليًا عدد قليل من الشيوخ المعْروفين بالبركة وبقدرتهم الاستثائية على استخدام المعرفة المقدسة أو الباطنة لرفاهية الجماعة.

الساحر - من ناحية أخرى - يتعامل مع المسائل أو الجوانب الخاصة ويسىء استخدام المعرفة المقدسة أو ينتهك بصورة سرية وخفية المبادئ الأخلاقية للجماعة عن طريق تقديم خدمات لبعض الناس على حساب الآخرين. وبالنسبة لأهل القرية ، يمثل الساحرلغزًا كبيرًا لأنه يتمتع بمعرفة دينية متميزة ، لكنه يسىء استخدامها. ومع أن السحر - كما يؤكد كيبفرير Kapferer - هو «القوة التى تمارسها الكائنات البشرية»، فإنه ليس من الصائب أن ندعى أنها « ليست أخلاقية أو غير أخلاقية ... بناءة أو هدامة» (Kapferer 1997 , 253) [٣٧] . والساحر، مثل الشيخ، يحفظ ، عن ظهر قلب ، القرآن أو على الأقل أجزاء كبيرة منه، لكنه - على خلاف الشيخ - يبدل ويحرف ترتيب ومعنى النصوص المقدسة لتخدم أغراضه. والواقع أنه لا الساحر ولا الشيخ يعيش منفصلا عن الجماعة. فالساحر، مثل الشيخ، يتفاعل مع الناس ويندمج فى حياة الجماعة، لكنه يعالج أمور الناس بصورة خاصة وشخصية وليس على النطاق العام[٣٨].

وكل من الشيخ والساحر يستخدم المعرفة الباطنية والقوى والكائنات الخفية ، لكن باستراتيجيات مختلفة ولأغراض مختلفة أيضًا . فالشيخ يتعامل مع المقدس، بينما الساحر يتعامل مع المدنس. ويمثل كل من الشيخ والساحر رموزًا لمجموعات متقابلة من حاجات ورغبات، وانفعالات، واتجاهات وأفكار، ورؤى عالم الناس أنفسهم. وإذا فشل كل من الشيخ والساحر فى تحقيق هذه الحاجات ، فلن يكون لهما وجود داخل الجماعة. إن لغة وممارسات الشيخ والساحر تميل إلى أن تدحض أو تبطل كل منها الأخرى، وإن كانت لغة وممارسات الشيخ يُعتقد أنها تكون أعلى وأسمى من تلك التى يستخدمها الساحر، لأن قوة الأولى ليست قوة الشيخ بل قوة الله. التأكيد هنا هو أن إحدى الخصائص المميزة للشيخ عن الساحر هى أن الأول ينأى عن فعل ما يمكن أن يضر الناس. فالشيخ الخير لا يقبل الحالات التى تنطوى على إيذاء الناس، بالرغم من

استعداده أن يؤدى أعمالا مقاومة للسحر. وبصور مجازية، إذا كان الساحر يربط أو يقوم بأعمال *السحر*، فإن *الشيخ* يحل أو يقاوم سحره.

أهم خاصية مميزة *للشيخ العظيم هى البركة التى* يتمتع بها، والتى يُعتقد أنه ورثها من أسلافه المتقين الأخيار التى وهبها الله لهم. سيدى غانم، ولى له ضريح بالقرية، هو سلف صالح للشيخ الشهير عيسى المعروف بقوة البركة، والذى جذبت شهرته عدداً كبيراً من القرويين الطامعين فى الحصول على خدماته الربانية. وعلى عكس ذلك، يمثل الساحر ظاهرة غريبة وشاذة إذ ينسب أهل القرية أفعاله إلى طبيعة شخصيته أو بالتحديد نفسه. يرى الفلاحون أن الساحر يتمتع بقوى نفسية عجيبة ومهارات نادرة فى استغلال القوى الخفية الهدامة التى يمكن أن تسبب المصائب والمحن للناس. إن سمات وخصائص الساحر والشيخ تكون مدركة محليًا وبصورة ضمنية بواسطة أهل القرية حتى عندما يطلقون *اسم* «شيخ» على الساحر. بعبارة أخرى، بالرغم من أن الساحر يمكن أن يُطلق عليه «شيخ»، فإنه يكون مُدركًا بصورة علنية أو ضمنية أنه يتعامل مع السحر السُّفلى(٣٩).

يسعى الناس نحو طلب المساعدة من الشيخ فى حل مشكلات تتعلق بالصحة، والعقم والحسد، والخلافات الزوجية، والأشياء المفقودة أو المسروقة، والوقاية من الأرواح الشريرة أو من السحر الذى يدبره الساحر. ويعمل الشيخ كطبيب شعبى مستخدمًا لعابه ويديه بالإضافة إلى الآيات القرآنية فى كتابة الأحجبة وبعض الأشياء الأخرى لوقاية وعلاج الإنسان والحيوان. وتجدر الإشارة إلى أن كلمة «حجاب» مشتقة من «حجب» التى تعنى غطى وستر وحمى. لكن هذه الأحجبة يُقصد بها ليس فقط حماية الناس من قوى الشر بل أيضًا جعل أنشطتهم وأعمالهم أكثر نجاحًا ونفعًا إذ يُعتقد أن بركة الشيخ والآيات المقدسة تعمل معًا. وبالإضافة إلى الأحجبة، يقوم الشيخ بكتابة بعض الآيات القرآنية على أجزاء من الخبز ويسأل المريض أن يأكلها. كما يستخدم الشيخ ما يعرف بالحرف فى وصفاته ، فيكتب حروفًا معينة باللغة العربية حيث يعتقد أن لها تأثيراً كبيراً فى علاج الأمراض. وعندما يحاول الأفراد العاديون تقليد

الشيخ بتلاوة بعض الآيات القرآنية أو كتابة حروف معينة لأغراض علاجية أو وقائية ، غالبًا ما لا يحالفهم الحظ . وفى هذا السياق ، يقول أهل القرية «البركة فى الكف مش فى الحرف»، بمعنى أن البركة تكون فى يد الشخص المبارك وليس شرطًا فى الحروف المستخدمة. وعلى عكس الساحر، لا يأخذ الشيخ أجرًا مقابل خدماته بالرغم من أنه لا يرفض الهدايا.

إن أكثر المشاكل التى يتعامل معها الساحر تتعلق بالعداوة بين المتنافسين، والاتهامات بحالات غير متوقعة من العقم ، والأمراض المستعصية أو الموت. على سبيل المثال، إذا تنافس رجلان على الزواج من امرأة ونجح أحدهما، فإن الآخر يسأل الساحر أن يربط الأول، أى يحيله عقيمًا. ونفس النوع من السحر يمكن أن تطلبه امرأة مطلقة ضد زوجها السابق. ويُعتقد أن الربط يظل مؤثرًا حتى يُكتشف أو تُحل شفرته السحرية وتدمر بواسطة ساحر آخر أو شيخ. وعلى عكس الشيخ، يخاف الناس من الساحر ولا يأتمنونه إذ لا يعرفون دوافعه ومقاصده. وقد أخبرنى ساحر معروف بالقرية أنه يستطيع أن يسبب العقم لكل رجال القرية البالغين بأن يضع صيغته أو شفرته السحرية تحت عتبات كل المساجد ، على أن يكون ذلك يوم جمعة حيث صلاة الجمعة التى يحرص عليها معظم إن لم يكن كل رجال القرية.

إن التفكير أو الفعل السحرى يُنظر إليه إما على أنه توحد مع الشياطين والقوى الشريرة وإما على أنه إساءة استخدام المعرفة الباطنية والقوة المقدسة. وأى ممارسة سحرية يقوم بها الساحر، سواء أكانت عقدة أم ربطًا، تسمى «عمل» وتدعمه شياطين الجن والعفاريت أو الخدام. ونلاحظ هنا أنه بينما تعتبر الجن أسيادًا فى علاقتها بالنساء المستحوذات، فإنها تعتبر خدمًا للسحرة الذين يأمرونها بالخضوع والطاعة. وهذا النوع من السحر يُسمى «سحر سفلى» ، لأنه يرتبط بالأهداف الدنيا والمنافية للأخلاق ، وكذلك لارتباطه بمخلوقات خفية وغير منظورة تسكن المناطق السفلية تحت الأرض. وفى هذا النوع من السحر أيضًا يسبب الساحر نوعًا من الفوضى فى الطبيعة والكون وفى حياة الناس من خلال الانتهاك المقصود للكتب والأشياء

المقدسة وتدنيسها. على سبيل المثال، يُعتقد أن الساحر يقرأ القرآن فى المرحاض ويتوضأ أو يغسل أعضاءه التناسلية باللبن.

وعلى عكس الشيخ الذى يتعامل وبشكل عام مع الأشياء والموضوعات النظيفة والطاهرة، يتعامل الساحر وبشكل خاص وشخصى مع الموضوعات النجسة وغير النظيفة، مثل عظام الموتى والحيوانات، ودم الحيض، والدم الساخن الذى يُجمع مباشرة من النساء بعد الولادة ، ونحو ذلك. وعلى عكس الساحر الذى يستخدم الطبقة السفلية التى تعتمد على مساعدة الشياطين والأرواح الخبيثة التى تعيش تحت الأرض، يستخدم الشيخ الطريقة الروحانية أو العلوية لأنه يتعامل مع قوى سماوية مقدسة.

الخلاصة

ركز هذا الفصل على الجوانب العامة والخاصة من خلال مناقشة معنى أو مغزى التبادل الرمزى والمشاركة فى الحياة اليومية للناس. ومن حيث هو وسيط ثقافى ، يشمل التبادل الرمزى جوانب كونية، ونفسية أو شخصية، واجتماعية تذهب إلى ما وراء تبادل الهدايا لتحتوى تبادلا مستمراً للرموز المادية وغير المادية بين الشعوب والكيانات الغيبية أو غير المنظورة.

وقد تم توضيح أن الأبعاد الخفية والمستترة ، من الكون والمجتمع والشخص ، تظهر ليس فى تصورات مجردة بل من خلال مظاهر خارجية وسيناريوهات عامة وموضوعات مشخصة ورموز جسدية ، سواء تمثلت هذه الرموزأو ظهرت فى شكل أجزاء بدنية مثل اليد أو الكف والعين، أو فى سلوك بدنى مثل تبادل الهدايا، أو فى طقوس وشعائر جسدية مثل الذكر والزار، أو فى شخصيات مثل الشيخ والساحر أو الكودية أو الشيخة التى تقود الزار ، فهى كلها – أى هذه الرموز– قادرة على تحويل ما هو باطن أو مستتر أو خاص وشخصى إلى ما هو ظاهر أو اجتماعى أو عام .

ناقش الفصل أيضًا التطبيب الشعبى مرتبطًا باستخدام الأفراد للجوانب الكونية الغيبية أو غير المنظورة. كما أن التركيز على العلاقات التدرجية الهرمية بين الجنسين وداخل الجنس الواحد متمثلة فى علاقات الرجال – الرجال، الرجال – النساء، والنساء – النساء ، خاصة تلك التى تجسدت فى شعائر وممارسات معينة مثل الذكر والزار واحتفالات دينية ودنيوية أخرى. وقد أوضحت الدراسة أن القوى الكونية والنفسية غير المنظورة ، مثل البركة أو النعمة والحسد، وكذلك الكائنات المنظورة والكائنات غير المنظورة ، مثل الجن والعفاريت والملائكة والشيوخ والسحرة، يمكن فهمها – طبقًا لرؤى الأفراد – فى حدود من العلاقة الهرمية الموجودة بينها. ومن خلال توضيح العلاقة الهرمية بين الثنائيات: البركة/الحسد، والذكر/الزار، والشيخ/الساحر، فإن بعض الجوانب الهامة من السيناريوهات الاجتماعية أو العامة والسيناريوهات الخاصة قد تم اكتشافها وإلقاء الضوء عليها. وكان التركيز حول خضوع الحسد، و العين، والزار والساحر (ومؤدية الزار)، على التوالى، للبركة واليد والذكر والشيخ.

وبالرغم من أن الفلاحين المصريين يعملون بجدية، ويقدرون احتياجاتهم بحساب دقيق، إلا إنهم يفكرون كما لو كانت هناك قوى وكائنات، خيرة أو شريرة، تتدخل لتحدد نتاج خططهم وأفعالهم. من ثمَّ يؤلف التبادل الرمزى بين البشر والكائنات غير المنظورة محور توجهات المصريين القرويين الاجتماعية والكونية فى أبعادها العامة والخاصة.

الهوامش

١- أبسط شكل من أشكال التبادل الرمزى الذى يشير إلى العلاقة الاجتماعية غير الاستغلالية نجده فى تعبير الفلاحين القائل «عيش وملح» الذى يشير إلى التبادل البسيط للطعام الذى يشارك فيه الأفراد ويأكلونه معًا .

٢ – انظر الفصل الثالث الذى يناقش الصبح كظاهرة كونية.

٣- من الصعب قبول الحكم العام بأنه لا يوجد شيء رمزى أو بأنه لا يحل شيء محل شيء آخر فى المجتمعات التقليدية بالشرق الأوسط. فالكلمة العربية رمز تستخدم بصورة متكررة من قبل المصريين القرويين فى سياقات اجتماعية كثيرة، خاصة فى تلك التى تتعلق بتبادل الهدايا . أيضًا، عبارة «شيء رمزى» تستخدم بصورة قصدية فى السياقات التى لا تؤخذ فيها الهدايا بشكل حرفى أو مادى، بل تؤخذ بشكل رمزى على أنها شيء يرمز للحب والعاطفة والاهتمام والجدية.

٤ – نفس التقسيم بين النوعين موجود فى البيئة الحضرية بمصر (El Guindi 1999 , 62) .

٥ – بالرغم من أن مثل هذه العبارات – التى تشير إلى التقسيم بين النوع– تستخدم فى احتفالات السبوع فى المجتمعات المصرية الحضرية، إلا أنها لم تُعالج فى دراسة الجندى (El Guind 1999) لنفس الاحتفال، والتى تتناول فيها العلاقات بين النوعين من خلال التركيز على أشكال الحاويات الفخارية المستخدمة، كما أنها لم تتطرق إلى الشواهد اللغوية فى التمييز بين النوعين. وهى تشير إلى أنه أثناء الاحتفال «تغنى الأسرة أغنية السبوع الشعبية الخاصة – حلقاتك برجالاتك. والنص عبارة عن لغة حيادية جنسيًا . ونفس كلمات الأغنية تستخدمها الأسرة أثناء الحفل للأطفال من كلا الجنسين» (El Guindi 1999 , 64) . لكن لا يزال التقسيم بين الجنسين، كما سبقت الإشارة، منعكسًا فى السيناريو الذى تقوم به المشاركات مخاطبات الطفل الذكر أن يسمع كلام أبيه، والطفلة الأنثى أن تسلك مثل أمها .

٦ – تستخدم الشفاعة فى التراث الإسلامى بمعنى لاهوتى، خاصة فى أوصاف البرزخ. فتذكر شفاعة النبى محمد ﴿ﷺ﴾ يوم القيامة بصورة متكررة فى التراث الإسلامى. كما أن الشفاعة تستخدم بلغة أخرى غير اللغة البرزخية، كما هو الحال عند تقديم التماس لموظف حكومى رفيع الدرجة، أو عند التوسط لدائن (Gibb and Kramer n.d. , 511 - 12) .

٧ – يتأكد التمييز بين الجنسين من خلال رمزية الجسد التى يستخدمها الذكور والإناث (Bourdieu 1977 ; Boddy 1988 , 1989 ; Strathern 1996) .

٨ – فيما يتعلق بتصور مماثل، انظر مناقشة بودى (Boddy 1988 , 1989) لدم المرأة ومنى الرجل من حيث هما مواد لها أدوارها التكاملية فى مجال التكاثر.

٩- نفس العلاقة السلبية توجد أيضًا بين الزوجة وأخت زوجها. وفى دراسته لأنماط السلوك لدى النساء العربيات كما تنعكس فى قصصهن، انظر الشامى (El-Shamy 1999) حيث يعالج هذه المشكلة بشىء من التفصيل.

١٠ - انظر ، مثلا ، كلوكهوهن (Kluckhohn 1944) ، إيفانز بريتشارد (Evans-Pritchard 1966 , 1980) ، جلوكمان (Gluckman 1969) ، فورتشن (Fortune 1959) ، دوجلاس (Douglas 1970) ، لويس (I. M. Lewis 1970 , 1975 , 1986) .

١١- تم مناقشة هذين التصورين فى الفصل الرابع بالإشارة إلى العلاقة بين الشخص والكون. التركيز هنا يكون على المغزى النظرى لهذين التصورين من حيث أنهما يمثلان رؤيتين أو نظرتين متقابلتين ولكن متكاملتين عن الكون.

١٢- يتماثل تصور البركة فى كثير من الجوانب ذات المغزى مع تصورات المانا Mana فى ميلانيزيا وبولينيزيا (Mauss 1990 , 108 - 21 ; Pitt-Rivers 1974 , 2 - 18 ; Eliade 1974 , 19 - 23) وتصور إندارا indarra فى مجتمع باسك Basque (ott 1981 , 87) ، على سبيل المثال، حيث توصف على أنها قوة إلهية أو روحية (إعجازية) ينجم عنها نتائج مادية وغير مادية، سلبية وإيجابية. وفيما يتعلق بأهمية تصور البركة فى نسق المعنى فى الثقافة المصرية، يقول جيلسينان (Gilsenan 1973 , 33 - 34) أن البركة يجب أن تفهم «على أنها جزء من كل مركب من القوى التى يُعتقد فى معناها المطلق أنها تؤلف العالم وتحكمه أيضًا. هناك قوى شريرة يجب درؤها بواسطة الأولياء والتمائم والطلاسم وآيات من القرآن والحياة الفاضلة والإيمان باللّـه » .

١٣- يذهب ابن خلدون (Ibn Khaldun 1981 , 395 - 96) إلى القول بأن عين الحسود هى خاصية نفسية تكون موهبة طبيعية أو فطرية تسبب المحن للناس الآخرين ، وأن الشخص الذى يمتلك عينًا حاسدة لا يكون مسئولا عن النتائج السلبية لقوته أو قوتها النفسية لأنه لا يقصد إيقاع الضرر بالناس ، فإن التأثير النفسى يرتبط برغبة الشخص الذى لديه عين حاسدة أن يمتلك ممتلكات الآخرين التى تبدو جذابة له.

١٤- الاعتقاد فى القوة النفسية-الكونية تمتد لتشمل حيوانات بعينها مثل الكلاب والقطط التى يمكن لعيونها أن تتسبب فى وقوع مصيبة ما. على سبيل المثل، يحاول القرويون تحاشى نظرة الكلب لهم أثناء تناول الطعام معتقدين أن الكلاب يمكنها أن تحسد طعامهم.

١٥- فى دراستها للفلاحين بالصعيد، جعلت بلاكمان (Blackman 1927, 33, 65, 99) تصور البركة مفهومًا واسعًا يشمل النعمة، وفضل الشفاء، أى شيئًا قديمًا أو مقدسًا ، والحظ السعيد. لكن الوضع إلى حد ما يختلف فى القرية موضوع الدراسة حيث لا يساوى الأفراد بين تصور الحظ، الذى هوفكرة دنيوية، والبركة التى هى قوة مقدسة.

١٦- قارن معنى البركة هذا بمعناها فى تونس (Abu-Zahra 1978 , 5 - 24) والمغرب (Westermark 1968 , 1 : 35 - 621) . يعرف ويسترمارك البركة ، كما يستخدمها أهل المغرب، على أنها «قوة غامضة تعمل العجائب والتى تعتبر نعمة من اللّـه » (P.35) .

١٧- عرف قدماء المصريين ممارسة للمس مشابهة لذلك، حيث «كانوا يُشاهدون فى النقوش البارزة ينقلون بأيديهم المبدأ الحيوى متمثلا فى «رمز الحياة ankh» (Hocart 1942 , 370) . إن أكثر الرموز معنى هو رمز كا Ka الذى كان متصوراً فى شكل ذراعين أو يدين ممتدتين إلى أعلى «كما لو أن الراحتين مرفوعتان فى تعبد أو عبادة» (Clark1978 , 231) . لكن القرويين يعتقدون أنه بالرغم من أن الأنبياء والأولياء والصالحين يتمتعون بالبركة، إلا إن المصدر المطلق لها هو الله.

١٨- يقول عمار (Ammar 1966 , 73) « إن تقديم أعمال التقوى أو الرموز المقدسة فى الحياة اليومية هى أفضل وسيلة للحصول على "البركة" ، أن تذكر اسم الله عند بدء الطعام، وأن تحمده عند الانتهاء منه، وأن تسأله عونه عند السفر... مثل هذه الشعيرة الدينية تجلب "البركة"». وفى دراسته لعادات المصريين سجل لين (Lane 1966 , 148) ملاحظة مشابهة.

١٩- من أجل جلب البركة لأطفالهم أو التبرك بهم، يطلق القرويون عليهم أسماء مثل بركة، مبروك، مبارك، بركات (للذكور) ؛ وبركة ، مبروكة ، تبارك ، نعمة (للإناث).

٢٠- فى الفولكلور المصرى، تعنى المرارة مجازاً «الصبر»، إذ أن الشخص أو المرأة المعروفة بصبرها توصف بأنها تتمتع بطول المرارة أو «مرارتها طويلة» (el-Aswad 1990 a) .

٢١- هناك آراء كثيرة حول أصل كلمة زار. يفترض بعض الكتاب أنها كلمة عربية، بينما يعارض البعض الآخر مثل هذا الرأى. على سبيل المثال، يقول عبد الرحمن إسماعيل (Abd al-Rahman Ismail 1980) أن كلمة زار يمكن أن تكون مشتقة من المكان الذى نشأت فيه وهى مدينة زارا فى شمال إيران، أو من قرية زار فى شرق اليمامة، أو من الكلمة العربية زيارة التى تعنى زيارة الأسياد للشخص المُستَحوذ. يميل عبد الرحمن اسماعيل و واكر (Walker 1934 , 62) إلى تدعيم هذا الرأى . ويؤكد صمويل زويمر Samuel Zwemer على الأصل العربى لكلمة زار قائلا «قيل لى أن الكلمة عربية وتشير إلى "زائر (شرير)" (زار يزور) الذى يجعل منه أو منها مقاماً أو بيتاً، ثم يستحوذ عليه» (Zwemer 1920 , 228) . ثم يفند رأى سنوك هورجرونجى Snouck Hurgronje الخاص بأن كلمة (زار) ليست عربية وليس لها صيغة جمع . ويقدم زويمر (Zwemer 1920 , 228) مثالاً من عمان بشرق الجزيرة العربية حيث تستخدم الكلمة فى صيغة الجمع زيران. انظر أيضاً (1939) Zwemer . ومن ناحية أخرى ، يقول إنريكو شيرولى (Enrico Cerulli 1934 , 1217) أن (زار) فى اللغة العربية «كلمة دخيلة من الأمهرية، عندما دخلت إلى العالم الإسلامى معتقدات شعبية من الحبشة متعلقة بالجنى زار». هذا الأصل الإثيوبى أو الحبشى للزار يدعمه كل من : كلونزنجر (Klunzinger 1984 , 395 - 97) ، بول خال Paul Khale، إسنوك هورجرونجى Snouck Hurgronje، بلودين Plowden (Franke 1913 ,279 - 80) ، ماكدونالد (MacDonald 1911) ، تريمنجهام (Trimingham 1965 , 147 - 76) ، ميسينج (Messing 1958) ، وآخرون. لكن لا يزال علماء آخرون يؤكدون أن الأصل التاريخى للزار غير معروف ذاهبين إلى أنه «فى إثيوبيا ذاتها توصف أرواح الزار بيقين عظيم على أنها "دخيلات أجنبيات"» (Kramer 1993 , 110) .

٢٢- فيما يتعلق بالفترة التاريخية التى دخل فيها الزار مصر، هناك جدل بين العلماء حول السنة التى انتشر فيها الزار فى كل أنحاء مصر. بعض الكتاب ، مثل فرانك (Franke 1913 , 281) ، والمصرى (al - Misri 1975 , 25) ، معتمدين على الشواهد التاريخية السلبية ، يقولون أن بعض الدراسات الهامة المتعلقة بالعادات والأعراف المصرية مثل دراسة العلماء الفرنسيين «وصف مصر» (1820) ودراسة لين

(Lane 1966) الموسومة عادات المصريين المحدثين وأعرافهم، لم تذكر الزار. وتقول كل من غربال والمصرى أنه قبل عام ١٨٢٠ (الذى دخلت فيه مصر السودان وسيطرت عليه) لم يكن طقس الزار معروفًا أو موجودًا فى مصر (al - Misri 1975 , 30) . ويؤكد فرانك (Franke 1913 , 281) ، معتمداً على دراسة كلونزنجر Klunzinger، أنه «بين ١٨٧٠-١٨٨٠ انتشر الزار فى مصر لدرجة أن الحكومة اضطرت إلى أن توقفه فى الصعيد » .

٢٣- انظر بودى (Boddy 1989) ، فاخورى (Fakhouri 1968) . كريمر(Kramer 1993) ، لامبيك (Lambek 1981 , 1993) ، ف. تيرنر (V. Turner 1974 , 1980) ، تيرنر وتيرنر (Turner and Turner 1982) ، وراسموسين (Rasmussen 1994) .

٢٤- إن تقديم وصف مختصر لاحتفال الزار يمكن أن يوضح المقصود بخصائصه السحرية . وفى الواقع ، لا يوجد بالقرية ممارسون أو ممارسات متخصصات فى طقس الزار. ويذهب من يعتقدون أنهم ضحية التلبس أو الاستحواذ الروحى إما إلى قرية مجاورة حيث يشاركون فيما يمكن تسميته زار عام يُمارس كل يوم جمعة بعد الظهر، أو يقيمون فى منازلهم حفلا أو طقسًا للزار خاصًا بهم . والزارالعام يكون أقل تكلفة من الناحية المادية، ويؤدى بواسطة رجال محترفين. يجذب هذا النوع من الزار العام الأشخاص المرضى الذين لا يعانون فى أغلب الحالات من مشكلات صحية خطيرة، لكنهم يشكون من حالات الصداع والدوخة وأعراض أخرى تشخص على أنها مرتبطة بالمس أو التلبس أو الاستحواذ. تشارك النساء من القرية موضوع الدراسة ومن قرى ومراكز حضرية أخرى فى هذا الزار. أما النوع الخاص من الزار فيكون أكثر تكلفة ويقام داخل القرية (فى منزل المريضة) حيث تعد الترتيبات مع الممارسات المحترفات للزار لهذا الغرض. عندما تُظهر امرأة ما أعراض التلبس أو الاستحواذ بواسطة روح أو جن، فإنها أو قريباتها من النساء يستشرن الممارسة للزار - وتسمى محليا «شيخة» وأحيانًا كودية- حول المشكلة. تطلب الشيخة أو الممارسة «أتر» (من أثر) أو أى شىء يرتبط بالمريضة، مثل شال أو منديل. وهذه الوسيلة تكون شائعة فى الأعمال السحرية التعاطفية فى القرية. تضع الشيخة شال المريضة أو منديلها تحت وسادتها (وسادة الشيخة) لمدة ليلتين أو ثلاث ليال من أجل أن تتصل بالروح أو الجن المسبب للمرض. وعن طريق أحلامها تستطيع الممارسة أو الشيخة أن تحدد هوية الروح المستحوذة وتخبر المريضة أو أقاربها كى تعد القرابين والأشياء الضرورية لإقامة الحفل أو الزار. ويُحدد موعد أو ليلة الزار. وفى الزار توجد الشيخة الممارسة مصحوبة بمساعديها (الموسيقيين والمنشدين)، والمريضة وكذلك النساء الأخريات المشاركات. بعد فترة من بدء الزار ، تبدأ المريضة وبعض النساء الدخول فى الغيبوبة حيث يعلن الأسياد غير المرئيين عن حضورهم من خلال الرقصات التى تؤديها المريضة. يوجد عنصران رئيسيان يؤكدان على التبادل الرمزى الذى بدونه لا يمكن تأدية الزار. أولا - الأضحية ، وغالبًا ما تكون من الطير أو الحيوان. والفعل المهم هنا هو قيام الشيخة أو المؤدية الرئيسية بوضع بقع من دم الأضحية على وجه المريضة وتلطيخ ثيابها بذلك الدم. وأحيانًا ما تُسأل المريضة من قبل الأرواح أو الأسياد أن تشرب بعضًا من هذا الدم. ثانيًا - الكرسى، وهو يعنى حرفيًا الكرسى الذى يستخدم لغرض الجلوس عليه، لكن يعنى هنا المنضدة التى توضع عليها الأضحية أو القرابين والأشياء الأخرى مشتملة مواد الطعام والحلوى والشموع والبخور وغيرها من أشياء. وترمز هذه المنضدة للمذبح الذى توضع عليه القرابين والهبات المقدمة للأرواح.

٢٥- فيما يتعلق بالممارسات الشعبية الوقائية والعلاجية فى مصر، انظر الشامى (El-Shamy 1972)، وكندى (Kennedy 1967) . إن الفكرة التى تركز على أن الجسد تسكنه الأرواح نوقشت فى كثير من الأدبيات الأنثروبولوجية التى تناولت التلبس والاستحواذ الروحى . وعلى سبيل المثال ، يعرف

ريموند فيرث (Raymond Firth 1967 , 292) الاستحواذ الروحى على أنه «ظواهر من السلوك الشخصى غير السوى الذى يُفسَّر بواسطة الأعضاء الآخرين فى المجتمع على أنه دليل على أن روحًا ما تسيطر على أفعال الشخص، وربما تكون ساكنة فى جسده » .

٢٦- يميل لويس (I. M. Lewis 1966 , 1970 , 1975) إلى أن يحصر ظاهرة الاستحواذ الروحى المركبة فيما يطلق عليه «حرب الجنس Sex war» أو الحرب بين الجنسين (الرجال والنساء). وينتقد بيتر ويلسون (Peter Wilson 1967 , 79 - 93) مقولة لويس ويقدم بديلا آخر يسعى نحو تفسير التلبس أو الاستحواذ الروحى على أنه تعبير، أو نتيجة، الصراع والتنافس بين أعضاء نفس الجنس، وليس بين جنسين مختلفين. ومن أجل أن يدعم رأيه، يستخدم ويلسون الأمثلة التى قدمها لويس قائلا أنه «عندما يأخذ زوج صومالى زوجة جديدة له، يمكن استنتاج أن زوجته الحالية تشعر بشكل غريزى بالتهديد. لكن التهديد لا يتمثل فى زوجها، بل فى الزوجة الجديدة: ليس الذكر، بل الأنثى. إن الزوج مجرد عنصر أو عامل أو وسيلة فى إحداث حالة التوتر، ويظل مركز الصراع بين الاثنين » (Wilson 1967 , 370) .

٢٧- يذهب كرابنزانو (Crapanzano 1980) ، كما يذهب كرابنزانو وجاريسن (Crapanzano and Garrison 1977) إلى القول بأن الاستحواذ الروحى يفهم فى حدود من وجود الأرواح كما يتصورها ويعتقد فيها الأفراد المحليون ، وكذلك فى حدود من معناها الكلى .

٢٨ - لا يمكن للأرواح والجن التشكل على هيئة الأنبياء وخاصة الرسول محمد ﴿ﷺ﴾ .

٢٩- العلاقة بين الإناث وتلبس الشياطين والأرواح قد نوقش فى دراسات متعددة (Obeyesekere 1981 , 1990 ; Kapferer 1997 ; el - Aswad 1988) .

٣٠- تُشخص الأرواح فى الزار وتوصف على أنها تنتمى إلى خلفيات وأصول إثنية أو عرقية وثقافية مختلفة. إذ أن هناك أرواحًا مسلمة ومسيحية وإثيوبية وغيره كثير.

٣١- هناك شيوخ معينون معروفون بين أهل القرية بمعرفتهم وخبرتهم فى علاج مرضى الاستحواذ الروحى أو الملبوسين، ذلك من خلال استخدام آيات مقدسة من القرآن، وهذا يعنى أن «العلاج يجيزه الإسلام ويعمل داخل معاييره» (Lambek 1981 , 33) .

٣٢- تجب مراعاة التمييز بين التلبس أو استحواذ الأرواح وطرد الأرواح (الزار)، لكن ذلك التمييز يصبح إلى حد ما غير واضح . على سبيل المثال ، يقول لامبك Lambek أن «الأرواح تمثل تحديًا للافتراضات الاجتماعية والسياسية الأساسية ولتضمينات الأيديولوجيا الإسلامية» (Lambek 1981 , 33) .

٣٣- تشارك الممارسة الرئيسية للزار أو الشيخة بعض خصائص الشامان Shaman ؛ خاصة تلك المتعلقة بنشوة الاتصال بالأرواح، على حد تعبير إلياد (Eliade 1964 , 4 , 5) . وبالرغم من أن إلياد أغفل ظاهرة التلبس الروحى، إلا أنه ذكر أن الشامانية تعادل تقنية الاتصال بالأرواح.

٣٤- حول المحاكاة والسلوك المحاكى، انظر تاسيج (Taussig 1993) .

٣٥-حول فكرة التجسيد - من حيث هى أساس وجودى للثقافة - والتى تنكر ثنائية العقل/الجسد، انظر سورداس (Csordas 1990 , 1993 , 1994) .

٣٦- طبقًا للأدب الشعبى المصرى، سيدى أحمد البدوى، الرجل الأعزب والولى القوى ذائع الشهرة، يُعرف على نطاق واسع على أنه «الفراج»، المحرر أو البطل الذى أخضع النساء، متمثلة فى شخصية فاطمة بنت برى، وهو محرر أسرى المسلمين من أسر المسيحيين. وهو يُعد أحد الأقطاب الأربعة التى تحكم العالم، كما أنه باب النبى.

٣٧ – تم تفنيد ونقد ادعاء كابفرير Kapferer من خلال دراسة حديثة (Nabokov 2000) تظهر أن الجوانب السلبية والهدامة والمضادة للمجتمع توجد أيضًا فى مجتمع تاميل.

٣٨- هذا الرأى لا يدعم ادعاء كل من دوركيم (Durkheim 1965) ، وموس (Mauss 1970) الخاص بأن الساحر يعيش فى عزلة عن الجماعة.

٣٩ – من المهم أن نلاحظ هنا أنه عندما يشير الناس محليا إلى «ساحر» ما، غالبًا ما يستخدمون كلمة «شيخ» متبوعة باسمه ثم بكلمة «الساحر»، مثل «شيخ بكر الساحر». ومتضمنة التدرج الهرمى : النوع والجيل.

الفصل السادس

عوالم متعددة

العلمانية والعولمة

توافقت آراء على أن « الحداثة » - وهى تصور شامل يرتبط بالعلمانية والعقلانية والعلم والتقنية - قد أصبحت علامة فارقة للانفصال الحقيقى عن العالم التقليدى (Giddens1984 , 238 - 39 ; 1991) . وقد اندمجت الحداثة بعمق فى الفهم الذاتى للثقافة الغربية بصورة جعلتها تقدم سياقًا عامًا واسعًا من خلاله يمكن تمييز أوصافٍ تحليلية بعينها مثل «الحداثة الغربية»، و«الحداثة الرأسمالية»، و«ما بعد الحداثة»، و«حداثة العولمة» (Tomlinsn 1999 , 32)[١] .

فى عبارة تشبه التمييز الذى وضعه فيبر Weber بين التوجه الأخروى (الخرافى) والتوجه الدنيوى (العقلانى)، يقدم شيبارد (Shepard 1987, 318) تعريفًا لـ «التقليدى» داخل السياق الإسلامى:

> «التقليدى يمكن أن يُعرّف على أنه الشخص الذى يكون ولاؤه نحو ما يعتبره الكثيرون "مزيجًا" خاصًا من عناصر الشريعة وغير الشريعة الذى يميز موقعه عند اللحظة السابقة مباشرة لصدمة التأثير الغربى، والذى لم يستوعب أو ينظم داخليًا وبصورة ذات مغزى التحدى الغربى، أى الذى لم يشعر بجذب، ولا بتهديد ، الأساليب الغربية، وبالتالى لم يُقدّر بصورة كاملة عمق التهديد. وهو ربما سوف يكون له توجه أخروى

كبير.. وبالتأكيد ، سوف يستسلم بصورة أكبر للخرافات التقليدية» .

لقد تم تهميش التقليدى بصورة غيرعادلة على أنه لم يستوعب التحدى الغربى. وبنفس المنطق، وإن كان فى نبرة أوسع، يقول جيلنر Gellner «نمط المعرفة المتاح فى المجتمعات الصناعية أعلى نوعاً أو كيفاً من أى معرفة أخرى بصورة تجعل من الصعب تصنيفها تحت مسمى واحد » (1964 , 72) . السلوك غير الرشيد ، أو اللاعقلانية أو الأشكال غير المناسبة من العقلانية ، تمثل ، إذن ، من المنظور الغربى ، الأسباب الرئيسية للطبيعة «الساكنة» والراكدة للمجتمعات التقليدية (Goody 1996 , 2 - 4) .

وتؤكد الدراسات العالمية المعاصرة فى الغرب أن الحضارة نتاج لكثير من الثقافات المختلفة، وليس لانتصار الغرب أو أوروبا المعاصرة (Ahmed and Donnan 1994 , 4 - 5 ; Mazrui 1997 , 91) . ولا شك أن الانشغال بالمعايير الغربية أو «الغرب فى مقابل الآخرين» (Huntington 1993) تعرقل الفهم الموضوعى للمجتمعات التقليدية أو غير الغربية. ويشير جاك جودى (Jack Goody 1977 , Ix) قائلا: «لقد فشلنا فى أن نعطى اعترافًا كاملا لإنجازات المجتمعات الأخرى المتأدبة بسبب الانشغال "بتفرد الغرب"». هذا النوع من التفكير يكون «متأصلا فى التقسيم نحن/هم الذى يكون ثنائيًا وعنصريًا ... نحن نتكلم فى حدود من البدائى والمتقدم ، كما لو كانت العقول البشرية ذاتها تختلف فى بنائها مثل الآلات ذات التصميم القديم والتصميم الحديث » (Goody 1977 , 1) .

لا يوجد هناك ارتباط ، بالضرورة ، بين التقاليد واللاعقلانية أو الخرافات. والواقع أن الخرافات ، التى تستند إلى الاعتقاد فى وجود كيانات لا يمكن التحقق منها تجريبيًا أو تستند إلى كيانات ليس لها وجود ، «شائعة بين التقدميين والعلمانيين والعقلانيين، لكن التقليدية كانت قد بدأت تنشر بين التقدميين العار الذى تستجلبه الخرافة؛ وقد انتشرت الخرافات الخاصة بهم » (Shils 1981 , 5) . ولا يمكن النظر إلى التراث على أنه نوع من الرواسب المرتبطة بالمجتمعات السابقة على التحضر أو الحداثة

بسبب حقيقة أنها تكون موجودة تاريخيًا فى كل الثقافات، الحديثة وغير الحديثة ، على حد سواء . إن التقاليد، كما يؤكد شيلز Shils، تكون «العنصر الضمنى للأفعال العقلانية أو الرشيدة، والأخلاقية، والمعرفية، وهى عنصر هام فى العاطفة أيضًا... التقاليد تدخل فى تكوين السلوك ذى المعنى عن طريق تحديد أهدافه ومعاييره وحتى وسائله» (33 , 1981) . العلم ذاته بدأ بكونه «تقليديًا» بمعنى أن أى معرفة علمية تحفظ بناءً شموليًا يتضمن مبادئ كونية وأخلاقية ووجودية (Marino 1982 , 53) .

لكن أنماط تفكير القرويين المصريين ليست مؤسسة على تصورات كونية تطورية خاضعة لمبادئ التطور الطبيعى، بل على تصورات كونية روحية تؤمن بالخلق دون رفض الاندماج الدنيوى والعلمانى مع الواقع. «إن التحيز العلمانى لنظرية التحضر كان له تأثير عظيم فى تشتيت الانتباه عن دور الممارسات والقيم الدينية فى المجتمعات المعاصرة، خاصة فى العالم الإسلامى» (Eickelman 2000 , 119) . وقد تم تهميش قادة الدين والمجتمعات الإسلامية المحلية - بسبب ارتباطهم بالتراث - بواسطة أنصار الحداثة والعلمانية من حيث أنهم يمثلون نظرة غير رشيدة لا تتفق واتجاهات الحداثة. لكن الحقيقة أن الفلاحين ليسوا منسحبين من أنشطة الحياة الدنيا ، ولا هم منغمسون بصورغير رشيدة فى الحياة الآخرة . كما أنهم لا يرفضون التحديث أو التحضر، بل إنهم طوروا نوعًا محليًا خاصًا بهم من الحداثة العلمانية . لكن ما يرفضونه هو التوجه أو النظرة العلمانية التى تنكر المعانى والمفاهيم الدينية، وتحيل الإنسان الأخلاقى-الروحى إلى كائن لا يؤمن بالله ولا يرحم. على المستوى المحلى،قوبلت التقنية الحديثة، ومشروعات التنمية بالترحاب الشديد وتم تطبيقها دون اعتراض من الناس أو قادة الدين. والوسائل الحديثة فى التعليم، والاتصال، والمواصلات، والمشروعات متضمنة المدارس، وشبكات الهاتف والكهرباء ، والتلفاز، والطرق المعبدة، من بين أشياء كثيرة، أصبحت متاحة فى القرية. وطبقًا لرؤية الفلاحين، الذين يدفعون أولادهم دفعًا نحو التنافس للحصول على تعليم أفضل، لا يوجد تناقض بين العلم ، أو التقنية الحديثة ، والإيمان الدينى غير المقيد بأنماط التفكير العلمانى. إن

الأمر هنا ليس هو رفض التغيير، الذى تعتبره العلمانية الغربية دليلاً على اللاعقلانية التقليدية ، بل الأمر يتعلق بملاءمة الحديث والمعاصر للبيئة أو الجماعة المحلية. فى هذا السياق، يصبح من الواضح لماذا يرفض الفلاحون أنماطًا معينة من السلوك العلمانى الغربى، خاصة تلك الأنماط المرتبطة بالمغالاة فى الاهتمام بالجوانب المادية، والاستخدام المفرط لمفهوم الحرية، والعلاقات الجنسية غير المنضبطة.

إن العولمة ظاهرة متعددة الأبعاد و الجوانب. ومن أجل أن نفهمها يجب أن نفهم القرب المتحقق من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية الآتية عبر نطاقات ومجالات زمنية - مكانية كبرى جاعلة الأحداث والقوى والمعانى البعيدة تنفذ إلى التجربة المحلية للأفراد (Tomlinson 1999 , 9) . فمن خلال الهجرة، والإعلام أو الاتصال الجماهيرى، خاصة التلفاز، أصبح القرويون على وعى بثقافات مختلفة ، بل احتكوا مباشرة مع أفرادها. وتوفر الهجرة تجربة حية ومباشرة يتعدى تأثيرها الفرد المهاجر لتشمل الأفراد الذين لم يذهبوا أبعد من حدود قريتهم. لكن من أجل أن نفهم أنماط تفكير وسلوك الفلاحين يجب أن نفهم العوامل الداخلية والخارجية التى تؤثر فيهم. إن القوى السياسية - الاقتصادية، مشتملة الاستعمار والتغريب والعولمة، لعبت ولا تزال تلعب دورًا مصيريًا فى حياة الفلاحين. على سبيل المثال ، كان « أفراد الشعب المصرى ، فى الربع الثانى من القرن التاسع عشر ، مسجونين فى قراهم» ، والقرية - من خلال نمط جديد من السلطة القاهرة الظالمة - كانت محكومة ومسيطرًا عليها مثل ثكنة عسكرية (Mitchell1988 , 34) . ومنذ ثلاثة عقود فقط - أو بالتحديد، منذ تطبيق سياسة التحرير الاقتصادى أو السوق المفتوح التى تزامنت مع تشكيل الجماعات الإسلامية الثورية فى مصر، استطاع الفلاحون المصريون أن يتحركوا محليًا وعالميًا.

وفى دراسته لمجتمع قابيل التقليدى، يرى بورديو Bourdieu أن الفلاح «يرفض أن يضحى بشىء ملموس فى يده... من أجل شىء مجرد لا يمكن إدراكه بالبداهة» (1963 , 66) . وهو أيضًا يشير إلى أن التخطيط « يفشل فى أن يخلق حافزًا أو باعثًا، لأن الخطة تعتمد على حساب مجرد؛ إذ تبدو مثل الحلم لأنها تنتمى إلى مجال خيالى من الاحتمالات الذى يجب تأجيل الارتباط بالواقع فيه » (1963 , 67) . لكن

هذه النتيجة التي يمكن تطبيقها على مجتمع قابيل، لا يمكن تعميمها على الريف المصرى. فمن غير المقنع أن نقول أن الفلاحين لا يستطيعون وضع خطط مؤسسة على الحساب المجرد أو أنهم لا يستطيعون أن يفهموا أو يتصوروا النتائج المحتملة لخططهم[٢] . بل يمكن أن نقول أن ما كان يعتبر مستحيلا على الفلاحين المصريين أن يفعلوه ثلاثة عقود مضت (لأسباب سياسية واقتصادية)، أصبح ممكنًا اليوم . وفى الواقع، فإن هجرة الفلاحين المصريين إلى دول الخليج العربى الغنية من أجل العمل لفترات زمنية معينة بغرض توفير المال الضرورى لتخطيط حياتهم، وشراء الأرض، وتحسين مصادرهم الاقتصادية، تجعل قضية بورديو Bourdieu غير مقنعة. «إن الاحتمالات ، التي كانت مستترة من قبل، يمكن إدراكها عندما يدخل التراث في مرحلة جديدة» (Shils 1981 , 213) . وامتد مجال القوى غير المنظورة ليشمل ليس فقط الجوانب الإعجازية والروحية والنفسية، بل أيضًا الجوانب المادية مشتملة التقنية المتقدمة التى تكمن فيه قوى غير مرئية مثل آلات كروت الائتمان والأبواب عالية التقنية التى تُفتح آليًا. إن المهاجرين العائدين إلى قريتهم قد أحضروا معهم قصصًا حول معجزات التقنية الحديثة التى يسرت الروح الاستهلاكية .

ومن أجل أن تؤدى وظيفتها على النحو الملائم فى المجتمعات الإسلامية، يجب أن تنتظم الرؤية العلمانية الحديثة داخل الرؤية الدينية. لكن هذه الرؤية ليست متناسقة مع تصور العلمانية فى الغرب، كما تعبر عنها العبارات التالية: «إننا نميل بسهولة لأن نعتقد أن الناس دائمًا كان لديهم تصوراتنا ومفاهيمنا العلمانية عن الأحداث فى زمن دنيوى متجانس، لكننا نجد أنهم أضافوا بعض المعتقدات الغريبة عن اللّه والأبدية ونحو ذلك...إننا لا نفهم معتقداتهم لأننا لم نعد نفهم الخلفية أو الإطار الذى تستند إليه. إن الأبدية، بالنسبة لشخص يفهم الزمن على أنه دنيوى أو علمانى بصورة صرفة، هى شيء مقيت مستمر بلا نهاية» (Taylor 1993 , 246) .

وعلى المستويين القومى والمحلى، ظل التعليم الدينى، حتى بعد تبنى التعليم العلمانى والتحضر فى القرن التاسع عشر، فى المقررات الدراسية بصفة جوهرية

(Starret 1998 , 56 , 72) بل وحتى عندما نفذ النظام الاستعمارى إلى السياق المحلى عبر التعليم العلمانى والإعلام ، فإن هذه «العملية الاستعمارية لم تنجح بشكل كامل، لأنه كانت هناك دائمًا مناطق مقاومة وأصوات الرفض. وعلاوة على ذلك، كانت المدارس، والجامعات والصحافة، مثلها مثل الثكنات العسكرية، عرضة لأن تصبح مراكز لنوع من الثورة، محولة مناهج المستعمر فى الدراسة والعلم إلى وسائل للمعارضة المنظمة (ومن ثمَّ ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية الحركات السياسية المعارضة للاحتلال الأوروبى، مثل الإخوان المسلمين فى مصر التى كان قادتها بصفة دائمة معلمين بالمدارس)» (Mitchell 1988 , 171) .

إن القوة الكونية الإلهية التى تفوق أى قوة أخرى هى المعتقد المشترك بين المفكرين المسلمين وأهل القرية العاديين. لكن بالرغم من أن القوة الإلهية تؤكد على حفاظها على نظام العالم أو الكون، فإنه من الواجب على الناس، وخاصة المسلمين، أن يكافحوا كي يمنعوا فساد الكون، ويزيلوا الأسباب التى تعجل بدماره. إحدى هذه الوسائل المؤثرة هى الخطبة الدينية.

وعبر التاريخ الكونى للإسلام، تمثل الخُطب قوى ظاهرة ومستترة فى التوحد الدينى، والإصلاح الاجتماعى، والتعبئة السياسية. أما اليوم فلم تعد الخطب فى القرية محصورة على المساجد[٢]، بل منتشرة خلال وسائل اتصال متعددة ، مثل الاتصال الجماهيرى (التلفاز)، شرائط الكاسيت، وشرائط الفيديو. وهذه الوسائل تجذب عددًا كبيرًا من الجمهور، متعلمين وغير متعلمين. ويلعب الاتصال الجماهيرى دورًا متميزًا فى توحيد معتقدات الناس بصورة تجعل التمييز بين المستويات القومية والمحلية للمعتقدات والممارسات الدينية تمييزًا غير مثمر. لقد أصبح دعاة الإسلام المحليين مهتمين بأقطار وشعوب وأحداث بعيدة منجذبين إلى ذلك بواسطة القرب الذى تحققه وسائل الاتصال والمواصلات المتقدمة؛ إذ عليهم أن يتكيفوا مع الانتشار المتزايد للعولمة والعلمانية، كذلك لمطالب المواطنين فى الحفاظ على تراثهم وهويتهم الإسلامية. وفى خطبهم، يركز القادة والدعاة الدينيون على موضوعات تتعلق بتغلغل ونفاذ أنماط الإنتاج والاستهلاك الغربية

فى المجتمعات الإسلامية ، خاصة بين جيل الشباب. وهم - أى الدعاة - يحذرون الناس وبصورة متكررة من مخاطر ضياع «دينهم» و«هويتهم الإسلامية» من خلال محاكاة أساليب حياتهم.كما أنهم يحذرون من اقتراب نهاية العالم ويسألون الناس العودة إلى الله تائبين(٤). وهناك موضوعات أخرى يتناولها القادة الدينيون تتراوح بين المشكلات الكونية-العالمية، مثل الاستنساخ وزراعة الأعضاء البشرية ، والأمور المحلية مثل محاكاة صغار الشباب لأنماط السلوك الغربية، وعقوق الوالدين وعدم الإصغاء لنصائحهم.

إن مشكلة العلمانية تتمثل فى أنها ركزت ليس على الحياة فى شمولها، بل على جوانب مجزأة ومنفصلة. فهى تركز على «هذه الحياة» دون «الحياة الأخرى»، وعلى العقل الرشيد دون الإله، وعلى الجسد دون الروح، وعلى الكون دون قيم. وفى هذا السياق، تحول العالم - كما يراه القرويون - ليصبح عالمًا دون روح ، خاليًا من المعنى والنعمة أو البركة، مشيراً إلى حالة مزمنة من المرض الكونى ودنو نهايته. إن الأحداث المحلية والعالمية تُفسّر داخل أُطُر كونية ودينية وأخلاقية، بمعنى أنه عندما يتحرك العالم بعيداً عن جوانبه الروحية والأخلاقية، ويحصر نفسه فى الأهداف المادية، فإن النتيجة المحتومة هى فناء الكون .

عوالم ممكنة

هناك اعتقاد بين القرويين المصريين أن أشخاصًا معينين مثل الأولياء وحتى السحرة يكونون قادرين على الاتصال بالجوانب غير المرئية من الكون أو الحياة عن طريق المعرفة الباطنة. بينما لا يوجد لمثل هذا الاعتقاد أى سند علمى، ولا يزال يمثل، على الأقل من وجهة نظر المواطنين، إمكانية أخرى. وبعبارة أخرى، فيما وراء العالم الظاهر والمشخص من التجربة، يوجد عالم خيالى وغير منظور تنبع منه عوالم ممكنة ذات طاقات هائلة. فالخفى أو غير المنظور يتيح الفرصة للممكن أن يتحقق، محولا

الكون بناءً ديناميًا حركيًا. وبالرغم من أن العالم غير المنظور يكون خياليًا ولا يمكن إدراكه مباشرة، يُعتقد أنه حقيقى وله وجوده الخاص به. والعوالم الممكنة، داخل التصور الشعبى الشمولى للكون عند المصريين، هى أنساق من المعنى تجعل الخبرة الكونية والشخصية والاجتماعية شيئًا مفهومًا. لكن هذه العوالم الممكنة تنتظم بمنطق يختلف عن المنطق المستخدم فى الخبرة المدركة حسيًا. وهذا المنطق يتيح الفرصة لوجود رؤية مرنة ومفتوحة تهيئ بدورها مكانًا لحدوث الأشياء والأحداث .

وبقدر ما تكون المجالات الممكنة مستترة أو متضمنة فى العالم الخيالى وغير المنظور، يمكن أن تكشف هذه المجالات عن نفسها فى ممارسات الحياة اليومية. فإذا كان ممكنًا لولى أن يحضر أو يوجد وبصورة متزامنة فى مكانين مختلفين دون أن يكون هناك إحساس بأى تناقض، وإذا كان ممكنًا لولى خالد مثل الخضر- الذى حباه الله العلم اللدنى الذى مكّنه من معرفة الغيب والمستقبل - أن يحضر، دون أن يُرى، حيثما وحالما يذكر الناس اسمه، فسوف يكون ممكنًا أيضًا لامرأة عاقر أن تحمل ويكون لديهاأطفال بعد تاريخ طويل من العقم. فما يُعتقد أنه صعب المنال فى الخبرة الحالية، يمكن أن يتحقق فى سياقات بعيدة ومختلفة. ففى المجالين الدنيوى وما وراء الدنيوى ، أو المتسامى ، لا يوجد شىء بعيد على اللّـه ، أو بحسب التعبيرالدارج «مش بعيد على اللّـه ».

ويتضمن مفهوم تعدد الأكوان أن هناك عوالم ممكنة مختلفة فيما بينها على أسس وجودية وخصائصية وعلاقية. من الناحية الوجودية، هناك عوالم متعددة مثل عالم الروح وعالم الملائكة وعالم الجن وعالم الإنس. ومن ناحية الخصائص، هناك عوالم متعددة تشمل الصفات الإيجابية والصفات السلبية التى تُنسب إلى مخلوقات وقوى غير منظورة معينة. الخصائص الإيجابية، على سبيل المثال، تنسب إلى الملائكة، والبركة أو النعمة، والكرامات التى يقوم بها هؤلاء الذين يُعتقد أنهم يملكون المعرفة الباطنية البناءة (الدين)، بينما ترتبط الخصائص السلبية بالشياطين، والحسد، والمعرفة الباطنية المدمرة (السحر). أما من ناحية العلاقة، فإن العالم أو الحياة فى شمولها تُصنّف إلى عالمين: عالم الدنيا، وعالم الآخرة. وعالم الآخرة بدوره ينقسم إلى عالم البرزخ، ويوم

القيامة، ويوم الحساب. لكن هذه العوالم تمثل مجالات متداخلة ونقاطًا مرجعية مرتبطة بأبنية ثقافية تحيل أو تجعل المستويات المختلفة من التجربة - حقيقية كانت أم خيالية - مفهومة .

لقد تمت مناقشة الأبعاد الوجودية والخصائصية بشيء من التفصيل فى الفصول السابقة. وسوف نركز فى هذا الفصل على المعنى العلاقى للعوالم المتعددة، موضحين كيف يميز الأفراد بين العالم الحاضر والعالم الآخر الذى يشتمل عالم القبر (الموت) وعالم البعث والحساب . والغرض الرئيسى هنا هو أن نختبر إلى أى حد تؤثر معتقدات القرويين المتعلقة بالعالم الآخر فى عالمهم الحاضر. ومن خلال مناقشة العلاقة بين هذه العوالم المتعددة، تعالج الدراسة موضوعات متعلقة باتجاهات الناس وردود أفعالهم نحو العلمانية والحداثة والعولمة. إن المغزى الكونى والدينى والاجتماعى لعالم القبر يُعالج بتركيز خاص على رؤى وتصورات القرويين المصريين حول العلاقة بين موت الكون الصغير (الفردى) ونهاية الزمن أو الكون الكبير (الجمعى).

عوالم ثلاثة

بعض مجالات الخبرة، والخيال، ورؤى العالم ، التى تبدو للناس صعبة التعريف، يمكن أن تصبح مفهومة من خلال تطبيق المماثلة الخاصة بالدار (بيت أو وحدة اجتماعية). على سبيل المثال، الحياة فى هذا العالم أو دار الدنيا، التى تحمل دلالة كونها دنيا أو متدنية، تسمى دار الفناء . وتوصف دار الآخرة، من ناحية أخرى ، بأنها دار الحق . وبين هذين العالمين أو الدارين، يوجد عالم القبر الذى يعد تحولا أو حالة انتقالية بينهما[٥]. هنا يرقد الأشخاص والمخلوقات الأخرى الموتى، مرئيين وغير مرئيين، فى انتظار يوم القيمة.

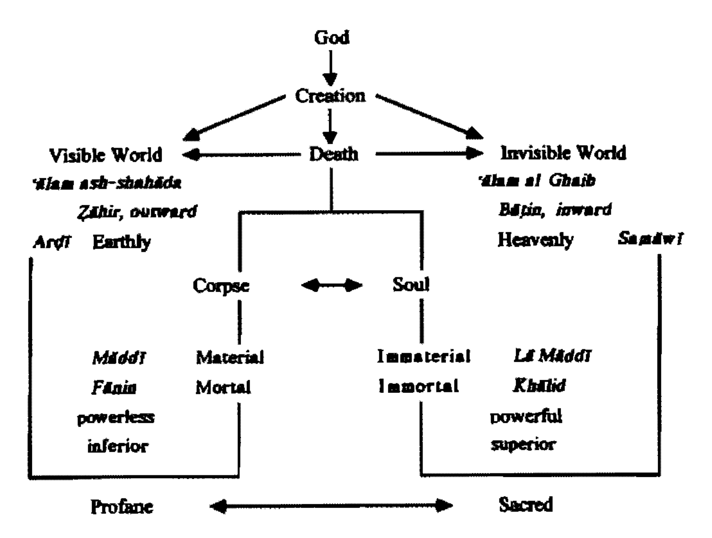
يتضمن الموت معانى مرتبطة بالبدن (أو الجسد أو الجسم) وبالروح : المعنى الأول يكون مرتبطًا بحالة جسد الشخص عندما يتوقف عن التنفس[٦] وتغادره الروح. فيوصف الجسد بأنه «لا حياة فيه» أو «لا روح فيه». واللحظة التى يموت فيها الشخص تسمى «طلوع الروح». وإذا طالت فترة الموت، فإنه يوصف مجازًا فى عبارات مثل «حلاوة الروح»، بمعنى أن الروح غالية. ومثل هذه العبارات تشير إلى الارتباط الشديد للشخص بروحه أو روحها خاصة فى اللحظات الأخيرة. وفى المعنى الثانى ، يشار إلى الموت على أنه نوع من المرور أو الانتقال الزمانى والمكانى من هذا العالم إلى العالم الآخر أو كما يُعبر عنه محليًا «خرج من دار الدنيا إلى دار الآخرة».

والمعنى الثانى للموت يلعب دورًا كبيرًا فى بناء أو تصور القرويين للكون أو العالم. فالموت هو انتقال من هذه الدار أو دار الدنيا إلى دار أخرى أو الدار الآخرة التى تنتمى إلى عالم الغيب، وهو عالم مجهول ولا يمكن معرفته. وبعبارة أخرى، بين العالم الحاضر والعالم الآخر، يقع عالم القبر زمنيًا ومكانيًا ، وهو عالم مرحلى انتقالى يتبعه يوم القيامة أو يوم الدين.

ومن المهم أن نفهم كيف يربط القرويون عالم الموت فى القبر بالعوالم المنظورة والعوالم غير المنظورة. وكما سبقت الإشارة ، يرتبط الموت بالجسد والروح. وبعد الموت، يُعتبر البدن غير طاهر ، خاصة عندما يتحلل ويتحول إلى تراب. وفى سيناريوهات الجنازة، وأيضًا فى الحياة اليومية، يؤكد الفلاح على أن الإنسان خُلق من تراب وإلى التراب سوف يعود.كما أن أحد أسماء القبر «تربة» المشتقة من تراب. من ناحية أخرى ، يكون الموت مقدسًا بقدر ما يرتبط بالروح التى تنتمى إلى عالم الغيب الذى لا يعلمه إلا اللّه . وكما سبقت الإشارة، الروح تعرف على أنها سر إلهى[٧]. ويفهم الناس أن طبيعة الروح تتعدى إدراكهم، لكنهم يسعون لفهمها من خلال تجاربهم الخاصة مثل الأحلام وأيضًا عن طريق تأويل المعانى الباطنة أو المستترة فى الآيات القرآنية.

ويلعب تصور الروح كقوة غيبية دورًا مهمًا فى تخيل القرويين للكون وفى تفكيرهم الدينى. فالروح – على سبيل المثال – توجد فى شكل جسدى فى هذه الحياة الدنيا ،

وفى شكل غير جسدى فى القبر (البرزخ)، ومرة أخرى فى صورة بدنية فى الحياة الآخرة، وإن كانت مختلفة عن شكلها فى الحياة الدنيا(٨). ويتولد عن العلاقة بين الروح والجسم خيال كونى يتكامل مع صورة السماء، أو الكون الكبير فى كل من الدنيا والآخرة. فالروح هى جوهر الفرد أوالجزء الداخلى منه (باطنه)، بينما الجسد هو الجزء الخارجى له (ظاهره). وفى مقابل الجسد، الذى يكون ظاهراً ومادياً وأرضياً وفانياً ومظلماً ومدنساً، تكون الروح غير منظورة ولا مادية وسماوية وأبدية ونورانية ومقدسة (انظر فصل ٤). وهذه القضايا تتضمن الثنائيات الهرمية التالية: غير منظور/منظور، روح/جسد، داخلى/خارجى، جوهر/مظهر، لا مادى/مادى، أبدى/فان، سماوى/أرضى، نور/ظلام، مقدس/مدنس. لكن العوالم المنظورة وغير المنظورة جميعها خلقها اللّه . كذلك خلق الله الموت الذى به تنفصل الروح عن البدن . وما هو متضمن أو مستتر هنا هو ثنائية هرمية بين الخالق (اللّه) والخلق أو المخلوقات متمثلة فى العالم المنظور والعوالم غير المنظورة الأخرى، وبينها–أى العوالم المنظورة والعوالم غير المنظورة – يقع الموت كوسيط (انظر شكل ٦ – ١) .



شكل ٦ – ١ : علاقة الموت بالعوالم المنظورة والعوالم غير المنظورة كما يتصورها الفلاحون .

وبالرغم من أن مصير الموتى فى القبر، أو فى يوم القيامة ، غير معروف، هناك بعض الإشارات التى تستخدم لتحدد ما إذا كان الموتى سوف يكونون بسلام فى القبر أو لا. وهذه الإشارات - المرتبطة بأزمنة معينة وخصائص مكانية محددة - تفهم داخل المجالات الروحية والمقدسة من الكون. فالشخص الذى يموت وقت الفجر أو ساعة الفجر يعتقد أنه مسلم صالح وتقى. والذين يموتون فى ذلك الوقت يُصرح بدفنهم فى نفس اليوم. وذلك على عكس الثقافة الغربية حيث يمكن أن يأخذ إعداد المتوفى للدفن فترة تتراوح بين ثلاثة إلى سبعة أيام (آخذين فى الاعتبار عملية التحنيط والتجميل بغرض إلقاء النظرة الأخيرة على الجسد)، ويعد دفن الجثة فى أقصر وقت بعد الوفاة تكريمًا عظيمًا عند المسلمين إذ أن إكرام الميت دفنه . لكن نتيجة للفحص والاختبار الصحى، وبعض الإجراءات الحكومية الضرورية للحصول على تصريح لدفن الأشخاص الذين يموتون ظهرًا أو بعد الظهر ، يصبح من المتعسر أن يُدفنوا نفس اليوم. ويقاوم الفلاحون مثل هذه الإجراءات البيروقراطية. فقد حدث أن توفى رجلٌ طاعنٌ فى السن بعد الظهر بفترة وجيزة ، وأصر أهله على أن يُدفن فى نفس اليوم. فأسرعوا إلى الوحدة الطبية المحلية سائلين الطبيب أن يفحص الجثة، وبعد ضغط شديد وافق الطبيب وأعطاهم تصريح الدفن. وقد سارعوا إلى دفنه فى الحال بعد الانتهاء من الإجراءات الضرورية لذلك. ويُعتقد أن روح المتوفى تقيم فى المنزل طالما كانت الجثة لا تزال هناك. وأثناء الليلة الأولى ، التى تُعرف باسم «ليلة الوحدة» ، تسعى الروح للاتحاد مرة أخرى مع الجسد من أجل أن يختبرها ملائكة القبر ، لكن هذا الاتحاد لا يمكن أن يتحقق حتى يُدفن الميت فى القبر. وتعنى «ليلة الوحدة» انفصال الميت الفعلى عن العالم الاجتماعى ، خاصة عندما يواجه بمفرده الملائكة غير المنظورين الذين يسألونه عن إيمانه (أو إيمانها) .

هؤلاء الذين يموتون فى الأيام والأشهر المرتبطة بالتقويم الإسلامى ، يُعتقد أنهم يظهرون كرامة وشرفًا. على سبيل المثال، من علامات البركة أن يموت شخص ما يوم

الاثنين لأنه اليوم الذى مات فيه النبى محمد ﴿ﷺ﴾ . كما أن يوم الجمعة يوم مبارك لأنه اليوم الذى يقيم فيه المسلمون شعائر صلاة الجمعة وفيه يشارك عدد كبير من الأفراد فى تشييع الجنازة. ويعد شهر رمضان – وخاصة الأيام العشرة الأخيرة – من أكثر الأشهر بركة ، إذ يظهر الناس اهتماماً كبيراً بأن يموتوا ليلة القدر، الليلة التى نزل فيها القرآن. إذ يُعتقد أن الشخص الذى يموت فى هذه الليلة – التى هى خير من ألف شهر – سوف ينعم بالسلام فى القبر وتكتب له الجنة. كما أن البركة تتحقق للذين يتوفاهم الله فى شهر رجب ، ذلك بفضل ليلة الإسراء والمعراج . وبالإضافة لى ذلك ، فإن ليلة النصف من شعبان التى تُسجل فيها أعمال الإنسان هى ليلة تجلب الرحمة والبركة على من يموت فيها . ومن الدلالات الاجتماعية والدينية أن يموت الفرد فى بيته بين أهله، أو فى يوم من أيام المناسبات الدينية ، حيث الاعتقاد بأن الرحمة أو البركة تحدث بسبب الأعداد الكبيرة التى تشارك فى الجنازة والصلاة على أرواحهم.

ويميز أهل القرية بين أربعة أنواع عظمى من الموت: الشهادة، الموت الطبيعى، الموت غير الطبيعى، الانتحار. وتتضمن هذه التصنيفات خصائص هامة من الكون تُنسب إلى أرواح الناس بعد الموت. أولاً– الشهادة أو الاستشهاد. فاعتماداً على القرآن والتراث الإسلامى، يعتقد القرويون أن الشهداء لا يموتون، بل هم أحياء عند ربهم يُرزقون، ويتمتعون بمركز عظيم وهو القرب من الله. ويُنظر إلى الشهيد على أنه مجاهد (الارتباط بفكرة الجهاد) ، ويعبر عن الشخص الذى يموت مدافعاً عن دينه ووطنه، وشرفه أو عرضه، وماله. ومن علامات تميز الشهيد وبركته أنه لا توجد له عفاريت وأنه لا يخضع لامتحان ملك القبر الذى يخضع له سائر الموتى الآخرون . ومعنى أن يموت الإنسان شهيداً هو الارتقاء إلى مكانة رفيعة والحصول على بركات من اللّـه .

والموت الطبيعى هو الذى ينجم عن الأسباب الطبيعية مثل المرض أو الشيخوخة. فعندما يموت الشخص بصورة طبيعية يقول الفلاحون «مات موتة ربه».

ويكون للشخص المتوفى عفريت ، لكن هذا العفريت لا يكون نشطًا أو ضاراً. وأولئك الذين يموتون بصورة طبيعية لا يكون لهم عفاريت . ويُعتقد ، على سبيل المثال ، أن الأنبياء والأولياء الذين ماتوا موتًا طبيعيًا ليس لهم عفاريت، بل إن أجسامهم لا تبلى بعد الموت .

والشخص الذى يموت موتًا غير طبيعى أو بطريقة عنيفة يُعتقد أن لديه عفريتًا نشطًا وخطيرًا يتجول فى الأرض مسببًا الضرر والأذى للناس. وعفريت مثل هذا الشخص يأخذ هيئة صاحبه تمامًا عند لحظة الموت. على سبيل المثال، إذا مات الشخص مقطوع الرأس، فإن عفريتًا يظهر برأس مفصولة عن الجسد . وغالبًا ما يطلب مثل هذا العفريت طلبين : أولاً - يطلب أن يُدفن، ثانيًا - يسعى نحو الانتقام من القاتل أو من قريب له. والقصة التالية التى وقعت فى القرية يمكن أن تلقى الضوء على ذلك: كان هناك شاب صغير غرق فى الترعة وهو يستحم ، فقام عدد كبير من الرجال للبحث عن الجثة طوال الليل صائحين بصوت عال «يا طالب الدفنة حَوِّد » . وبعد أن وجدوا الجثة، عبر المجتمعون عن شكرهم لله. ومع أن أهل الغريق كانوا فى حزن شديد، إلا أنهم أظهروا علامات الراحة عندما وجدوا الجثة ودفنوها. وعندما يظهر الدليل الذى يكشف السبب الغامض وراء مقتل شخص ما، فإن ذلك يُؤخذ على أنه إشارة من عالم الغيب. وفى مثل هذه الحالات، يقول الأفراد «على رأس القتيل قنديل » ، وهو ما يعنى مجازًا أن السبب وراء مقتل فرد ما سوف ينكشف عما قريب أو بعيد.

أما الانتحار، من حيث هو شكل من أشكال الموت المكروهة ، فلم تقع فى القرية حالة انتحار واحدة حتى وقت القيام بالدراسة[٩]. وعلى أية حال ، فإن الشخص الذى ينتحر يُعتبر كافرًا ويوصف بالشخص الذى «خسر دينه ودنياه». ويعتقد القرويون أن الشخص الذى ينتحر يكون شبيهًا بالشخص المقتول من حيث وجود عفريت نشط وخطير يمكن أن يلحق الأذى بالناس . ويسجل جدول ٦ - ١ أنواع الموت والمعتقدات الخاصة بها .

جدول ٦- ١

أنواع الموت والمعتقدات المرتبطة

بالروح والعفريت والجثة

الشهادة	الموت الطبيعى	الموت غير الطبيعى	الانتحار
لا يوجد امتحان القبر	امتحان القبر	امتحان القبر	امتحان القبر
لا يوجد عفريت	عفريت غير نشيط	عفريت خطير	عفريت خطير
تتمتع الروح بالقرب من الله	الروح إما فى السماء أو خارجها	الروح إما فى السماء أو خارجها	الروح خارج السماء
حية : الجثة لا تبلى	الجثة تبلى	الجثة تبلى	الجثة تبلى

عالم القبر

رابطة بين هذا العالم والعالم الآخر

عالم القبر يعد جزءًا متكاملاً غير منفصل عن المعتقدات والتصورات الكونية لدى القرويين ولا عن حياتهم الاجتماعية اليومية. ويشير موقع المقابر أو الجبانة وكذلك البناء الفيزيقى للقبر إلى المكان الذى يشغله الموت فى التصورات الكونية لدى القرويين. تقع المقابر جنوب شرقى القرية، وهو موقع يرتبط بالقبلة (الاتجاه الذى يتوجه نحوه المسلمون فى صلاتهم)[١٠]. والمقابر تحيطها المنازل من كل اتجاه ما عدا اتجاه الشمال حيث توجد مدرستان، إحداهما ابتدائية والأخرى إعدادية. ولا يوجد سور أو حاجز

يعزل المقابر عن البيوت والمدارس المحيطة. يوجد غرب المقابر ضريح أو مقام سيدى غانم، الذى يؤلف أحفاده أو نسله داراً أو جماعة قرابية فى القرية. يوجد أيضاً مدق أو طريق ضيق غير ممهد يلتف حول المقابر، ومن المألوف جداً أن ترى الفلاحين آخذين حيواناتهم عبر ذلك الطريق . والفلاحون يُشهِرون ، من خلال سلوكهم وأفعالهم ، احتراماً كبيراً للمقابر والموتى الذين يُعتقد أنهم يدركون ما يحدث حولهم. عندما يقترب الفلاحون من المقابر، يرفع بعضهم يده اليمنى عالياً إلى مستوى رأسه ويلقى السلام على الموتى قائلا: «السلام عليكم أمة لا إله إلا اللّه » . والناس الذين يسيرون بالقرب من المقابر غالباً ما يخاطبون الموتى قائلين «أنتم السابقون ونحن اللاحقون». كما أنهم يقرأون الفاتحة على أرواح الموتى.

يعكس البناء الفيزيقى للمقبرة بعض الجوانب الهامة من التصورات المرتبطة بالكون، والسماء، والأرض وما تحت الأرض. الجزء الأعلى من القبر يكون عل شكل القبو أو القوس. وتستقر الجدران على الأرض ، مثلما يستقر القوس أو القبو الكونى الكبير، مجازاً، على الأرض. وينعكس شكل السماء، خاصة القبو، ومسار الشمس (من الشرق إلى الغرب) فى بناء المقابر وفى شعائر الجناز. فالمقبرة تُبنى على بقعة مربعة مع الاهتمام بالاتجاهات الأربعة. ويصل طول المقبرة إلى حوالى مترين، بينما يصل العرض إلى حوالى متر واحد، والارتفاع إلى مترين أحدهما محفور تحت سطح الأرض . ومن حيث الاتجاه، يستقر طول المقبرة ويجرى فى اتجاه الشرق-الغرب. داخل المقبرة، تستقر الجثة أيضاً، كما سبقت الإشارة، فى نفس الاتجاه. ومدخل المقبرة يكون مواجهاً لاتجاه الشرق. وقد بُنيت مقبرة الولى بنفس الطريقة مع وجود اختلافين. فقبو مقبرة الولى لا تحيط بالجثة ، كما هى الحال فى المقابر العادية ، بل بنى القبو على المبنى الذى يحتوى بداخلة قبر أو ضريح الولى المحاط بأعمدة من الحديد لحمايته. وتغطى الضريح قطعة من القماش خضراء اللون مكتوب عليها الشهادتان. كذلك، يأخذ مدخل المقام شكل القبو أو القوس. وعلى قمة القبو أو بأعلى المقام من الخارج تم تثبيت صارى قصيرفى نهايته من أعلى وُضع هلالٌ مواجهاً ناحية الشرق(١١).

من الناحية الاجتماعية، يعد القبر رمزًا يجسد تصورات الناس عن القرابة، بمعنى قرابة الدم والمصاهرة.فمن علامات أو رموز النعمة والبركة ، وأيضًا الشرف والتماسك الاجتماعى ، أن يُدفن أعضاء الدار الواحدة (الدار بمعنى العائلة الكبيرة، والممتدة، والأسرة الصغيرة) معًا فى قبر واحد. بعبارة أخرى، كل أعضاء الدار الواحدة (مشتملة الزوجات اللائى ينتمين إلى عائلات غير عائلات الأزواج واللائى لا يزلن يحتفظن بأسماء عائلاتهن) ينتمون إلى نفس الدار ، ليس فقط فى الحياة الدنيا بل أيضًا فى الآخرة. على سبيل المثال، إذا كان الشخص المتوفى رجلا، فإنه يُدفن فى قبر عائلته أو الجماعة القرابية التى تنحدر من أصل واحد. ونفس الشىء ينطبق على المرأة غير المتزوجة، إذ تُدفن فى قبر عائلتها. أما إذا كانت المتوفاة امرأة متزوجة، فإنها تُدفن فى مقبرة دار زوجها. وبصفة عامة، يُدفن أعضاء الأسرة الواحدة فى مقبرة واحدة، اعتقادًا منهم أنهم سوف يستمرون معًا حتى فى الدار الآخرة. ويحرص المتزوجون على ذلك أكثر من الآخرين غير المتزوجين بسبب الاعتقاد فى بقاء أو استمرار العلاقة الزوجية بعد البعث.

يستخدم أعضاء الأسرة بصورة مجازية عبارة «عضم (عظم) التربة» فى إشارة إلى عظام الأجداد حيث ترتبط عظام التربة بالذكورة والمبدأ الأبوى المنظم للعلاقات الاجتماعية . وهذا المجاز من القوة بحيث يستخدمه الفلاح عندما يحاول أن ينهى شجارًا بين أعضاء أسرته ، إذ سرعان ما يسألهم أن يوقفوا الشجار من أجل عظم التربة. كما أنهم فى حياتهم اليومية يقسم الفلاحون بعظم التربة للتأكيد على صحة ما يقولون . وإذا كانت عظام التربة مرتبطة بالذكورة والأبوة، فإن التربة ذاتها تكون مرتبطة بالأنثى والأمومة. وتجدر الإشارة إلى أن القرويين يقارنون التربة بالرحم، وحالة الشخص المتوفى بحالة الطفل حديث الولادة، مؤكدين على علاقة الدم القائمة بينهم. إن الكلمة العربية «رحم» تعنى الرأفة أو العطف ، وأيضًا علاقة الرحم أو العلاقة من ناحية الأم (el-Aswad 1987 , 1988) . وإذا كان الناس يوحدون أنفسهم فى عالم الدنيا من خلال العلاقات الأبوية، فإنهم سوف يوحدون أنفسهم فى الآخرة ليس من خلال أسماء آبائهم أو أسلاف الآباء بل من خلال أسماء أمهاتهم.

تستخدم كلمة «رحمة» استخداماً خاصًا بمعنى «الهبات» أو الهدايا التى توزعها النساء على الفقراء والمقرئين المتواجدين حول المقابر طلبًا للرحمة لأقاربهم من الموتى. كذلك تستخدم عبارة «صلة الرحم» فى السياقات التى يعبر فيها الناس عن اهتمامهم بالحفاظ على علاقاتهم القرابية. وتعنى عبارة «صلة الرحم» استمرار الصلة مع الأقارب من خلال وسائل الاتصال المحلية التى تمثل علاقة الوجه بالوجه فيها أهمية خاصة. ويُطلق على المتوفى صفة «مرحوم» (المؤنث : مرحومة) التى تتضمن أمل الناس فى أن يشمله أو يشملها اللّه برحمته . وباستخدام تشابهات مجازية، يؤكد القرويون أن المرأة تلد مرة واحدة فى العام، كذلك يُفتح القبر بعد مرور عام على آخر شعائر دفن. ويكون كل من حديث الولادة والمتوفى عريانًا ويلف فى دُثُر من القماش. وعند مواساة شخص فقد عزيزًا لديه، يقول الفلاحون «كما جئناها عرايا نخرج منها عرايا». العرى هنا يعنى عدم امتلاك المال أو الممتلكات. فكما يدخل الطفل هذه الحياة دون ملكية أى شىء، كذلك فإن المتوفى يخرج من هذا العالم ليدخل عالمًا آخر لا يملك فيه شيئًا . والشخص الفقير الذى لا يملك شيئًا يسمى «عريان». إن أصعب وأشد لحظة عند المرأة هى اللحظة التى تضع فيها مولودها، وبالمثل فإن أصعب وأشد لحظة فى حالة الوفاة هى اللحظة التى تخرج فيها جثة المتوفى من المنزل كى تُدفن. وفى هذه اللحظة بالذات ، تقوم النساء، خاصة قريبات المتوفى ، مثل الأم والأخوات والابنات والزوجة، برفع أيديهن وأذرعتهن، وينحن ويصرخن ويضربن خدودهن بأيديهن. كما أنهن يرقصن ويجلسن ويقفزن مفرشحات أرجلهن ورافعات أذرعهن عاليًا . تخف حدة مثل هذه الأفعال فور خروج الجثة من المنزل.

وتنتظم علاقات المرأة بالمقابر طبقًا لشروط وأحوال مألوفة وغير مألوفة. إحدى الحالات غير المألوفة داخل منطق أو عالم الممكن ترتبط بالعقم. فالمرأة العاقر، التى ليس لها وجود اجتماعى وتحتل دورًا هامشيًا فى المنزل، تكون مهددة فى أغلب الأحوال من زوجها وحماتها بالطلاق. فهى لا تستطيع أن تشارك فى العملية الاجتماعية والمقدسة لتعمير الكون أو تعمير الدار بالأطفال . وتكون المرأة العاقر على استعداد لأن تفعل أى

شيء ممكن من أجل أن تحبل . وإحدى الوسائل الشعبية الشائعة لمساعدة مثل هذه المرأة هي أن تزور المدافن أو المقابر في ليلة حالكة الظلام لا وجود للقمر فيها. هذه الممارسة تتضمن ظاهريًا الاعتقاد بأن الخوف الشديد خلال التواجد في مثل هذا المكان الموحش ليلا يمكن أن يؤدي إلى إمكانية أن تحبل العاقر . إن عالم الممكن هنا يتمثل في الاعتقاد بأنه ، داخل دائرة الموتى، يمكن للمرأة العاقر فيزيقيًا والميتة اجتماعيًا أن تكون قادرة على الإنجاب. وبينما هي في المقابر بمفردها ليلا، تعمل المرأة على تخفيف شدة الخوف، وتقوية الأمل في إمكانية أن تحبل ، إذ ليس ذلك مستحيلا على اللّه ، وتردد المرأة آية قرآنية قائلة «يُخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي». وعلى المستوى الأعمق، يتضمن هذا الفعل علاقة رمزية وتشبيهية بين الرحم والقبر، فهو يشير إلى الدينامية الكونية للميلاد والموت أو الخصوبة والبعث التي بداخلها تتحقق إمكانية الحبل. في هذا السياق الرمزي يكون المستحيل ممكنًا. إن العقم مثل الموت ، لكن الموت ذاته هو عتبة للبعث . والفكرة هنا هي أنه ، عبر تصور المجالات المجهولة والغيبية الغامضة، يمكن جداً لشيء ما أن يوجد أو يتكاثر بواسطة نقيضه.

في الحالة المألوفة ، يختلف الموقف تمامًا . فالمحرمات والتعليمات المتشددة تُبعد المرأة عن أي شيء له علاقة بالمقابر. وبعد أن تضع الأم مولودها مباشرة، لا تستطيع أن تتصل مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالموتى لفترة شهر على الأقل. وفي خلال فترة ثلاثين يومًا من بعد الولادة ، لا يسمح للمرأة أن ترى أي شخص قادم من الجبانة أو المقابر أو شخص يحمل معه لحمًا نيئًا. فاللحم النيىء يرمز إلى الجثة التي لا حياة فيها. وينجم عن كسر هذا التحريم تهديد المرأة بما يُعرف محليًا بمصطلح «مشاهرة»، أي عدم القدرة على الحبل الذي يمكن أن يصيب الأم إذا تعرضت لهذه المحرمات في الشهر الأول من الولادة[١٢]. وداخل هذا السياق، تكمن فكرة أن الموت يقابل الحياة ويهدد حالات الولادة الجديدة والضعيفة.

شعائر الجناز تُعالج هنا على أنها تقدم دلالات هامة لعلاقات القرويين بالموتى والأحياء على السواء. من خلال شعائر الجناز ، يستبدل الناس تأكيدهم للبعث والحياة

الأبدية بالحزن والأسى[١٣]. إن شعائر الدفن، والصلاة على الميت ، والدعوات ، وقراءة القرآن، وتوزيع الطعام والصدقات على الفقراء، تعتبر روابط تربط العالم الحاضر بعالم الآخرة. ويمثل مصير الميت فى القبر أو يوم الحساب اهتمامًا عظيمًا بين أقاربه. مع أن الأحياء يؤمنون أن قريبهم المتوفى سوف يُحاسب طبقًا لأعماله فى الحياة الدنيا ، إلا أنهم يؤدون بعض الممارسات الشعائرية ، مثل الصلاة، والدعاء وقراءة القرآن، وتقديم الطعام للفقراء، والتصدق على المساكين ، من أجل أن يساعدوا روحه فى سعيها لأن يقبلها الله. ويُظهر أهل القرية احترامًا ورهبة كبيرة للموت من خلال النطق المستمر لعبارة «الموت حق» . كما أن قراءة القرآن تعكس تدين أهل المتوفى واهتمامهم العظيم به. فقراءة القرآن أو بعض سوره ، بالنسبة للقرويين ، هو غذاء روحى للموتى. وهذا الغذاء الروحى هو وسيلة ربانية تساعد الموتى على اجتياز سؤال القبر وتتوجه للّه بأن يشملهم برحمته[١٤].

بعد الدفن، تعود الروح إلى الجسد لفترة قصيرة حيث يُعتقد أن الميت يجلس داخل القبر كى يختبره ملكا القبر: ناكر ونكير[١٥]. وصورة هذين الملكَين إما رحيمة أو مرعبة وفقًا لأعمال المتوفى وشمائله الدينية والأخلاقية. يسأل الملكان الشخص أسئلة تتعلق بدينه وإلهه ونبيه وكتابه. وإذا اجتاز الامتحان (بالإجابة : الإسلام، اللّه ، محمد ، القرآن ، على التوالى) يبشره الملكان قائلين له «نم بسلام إلى يوم الحساب». ثم ترحل الروح صاعدة السماوات حيث تستقبلها الأرواح الطيبة للمسلمين والرفاق والأقارب وأيضًا الملائكة. وإذا فشل المتوفى فى الإجابة بأن يقول أشياء تتناقض وتعاليم الإسلام، ينذره الملكان بسوء المصير. وتغادر الروح الجسد، لكن لا يسمح لها أن تصعد. وهناك اعتقاد قوى بين الأفراد أن الحيوانات والطيور تسمع صراخ الموتى وهم يعذبون داخل القبر. كما أنهم يعتقدون أن أبواب السماوات تكون موصدة ومدججة بملائكة شداد يبعدون أرواح الخطائين بعيداً.

لكن الروح تبقى على علاقتها بجثتها وبالأقارب والأصدقاء، بل وبالأعداء أيضًا ، من خلال ظهورها فى أحلامهم. ويتمتع المتوفى بحواس قوية وفوق عادية لأن الروح

أصبحت متحررة من البدن . كما أن المتوفى ، طبقًا لرؤية الأفراد بالقرية ، يعرف من قام بغسيل جثته وإعداد الجناز، ومن حضر العزاء وشعائر الدفن، ومن قرأ القرآن على روحه ، ومن زار قبره .

إن شعائر الجناز وسائل هامة لتعزيز التضامن الاجتماعى (Van Gennep 1960 , 164) من خلال المشاركة فى شعائر الموت، ويؤكد القرويون ليس فقط على وحدة القرابة ، بل على التوحد الوجدانى (Turner 1969) ووحدة القرية ككل . تنعكس هذه الوحدة فى المثال التالى الذى يكشف عن التبديل الرمزى لأدوار المضيف (الحزانى أو أهل الفقيد) والضيوف أو المعزين. فى الظروف العادية، عادة ما يقدم المضيف للضيف الطعام والشراب وخدمات أخرى ، بينما الضيوف يعبرون عن احترامهم وتقديرهم لحسن ضيافة المضيف لهم. لكن فى شعائر الجناز يختلف الموقف، حيث يبقى أهل المتوفى فى مكانهم يسلكون مثل الضيوف بالرغم من أنهم يستقبلون المعزين. إذ يستقبلون الطعام (وأحيانًا نقودًا) وخدمات أخرى من المواسين . كما أن الطعام المقدم فى شعائر الجناز يطهى ويعد بواسطة المعزين (el-Aswad 1987) ، (انظر جدول ٦ – ٢) .

(جدول ٦ – ٢) الأدوار المتقابلة للضيف والمضيف

	المضيف	الضيف
فى الحياة الدنيا	يقدم الطعام وخدمات أخرى	يستقبل الطعام وخدمات أخرى
فى الموت	يستقبل الطعام وخدمات أخرى	يقدم الطعام وخدمات أخرى

وفى وقت الطعام ، مثـلاً ، تحمل الإناث من الأقـارب والأصـدقاء والجـيران ، على رءوسـهن ، صوانى مسـتديرة محملة بأشكال مختلفة من الطعـام ويذهـبن بها إلى أسـرة المتوفى أو المندرة حيث مكان العزاء. تقف النسوة فى طابور أمام المندرة ، التى لا يتواجد فيها إلا الرجال، منتظرات إشارة من أحد المعزين للدخول. تضع كل امرأة صينيتها على الأرض المغطاة بالحصير على أن تكون أمام أحد أقاربها الرجال (والد، أو أخ، أو زوج، أو ابـن). وبعد ما يقرب من ساعة، تعـود النسـاء، دون أن يتحدثن، كى يأخذن الصوانى الفارغة. كذلك يقدم الطعـام لنسـاء أسـرة المتوفى فى بيوتهن. ويلاحظ أهل المتوفـى من حضـر ومن لم يحضـر. كما أنهم يلاحظـون كمية الطعـام أو النقود أو الخدمات التى يقدمها المعزون أو الضيوف الذين يلعبون دور المضيف. ويتنافس المعزون فى تقديم الصوانى المملوءة بالطعام لأهل المتوفى وضيوفهم. إن المعنى الاجتماعى هنا هو أن الاتصال بين المضيف والضيوف الذى ترتبط به أدوار وتوقعات ومعانٍ معينة، ويتطلب علاقات بنائية بين الناس فى سياقات مناشطهم اليومية، اكتسب معانى مختلفة وأصبح مرتبطًا بتوقعات مغايرة داخل السياقات الاجتماعية المحيطة بالموت. هذان السياقان المتعلقان بالموت والحياة اليومية يتداخلان ويمارسان تأثيرات عميقة على تفكير الناس وأفعالهم .

هناك يومـان هامان فى شعائر الجناز، وهما الخميس الصغير- وهو أول خميس يلى موت الشخص- والخميس الكبير، وهو ثانى خميس بعد الوفاة. فى «الخميس الصغير» تقوم النساء بزيارة قبر المتوفى وذلك فى ساعة مبكرة جدًا من الصباح، آخذين معهن القُرَص والخبز والفاكهة التى فى مجملها تؤلف ما يُعرف باسم «الرحمة»، (التى تعنى أيضًا طلب المغفرة). تقوم النسوة بتوزيع الرحمة على الفقراء والفقهاء الذين يقرأون القرآن، حيث يتجمعون حول القبر انتظارًا للهبات أو «الرحمة». من الناحية الرمزية، تستمر النساء فى ممارسة أدوارهن المتعلقة بالغذاء من خلال تقديم الطعام المادى لأغراض روحية (تحويل المادى إلى ما هو روحى ومعنوى). يأكل الفقراء والمساكين هذا الطعام، الذى يتحول إلى هبات روحية أو حسنات يُعتقد أنها تُضاف إلى رصيد المتوفى. وفى «الخميس الكبير»، تتكرر نفس الممارسات لكن على

نطاق أوسع . وفى كلا الخميسين ، يأتى المعزون من الرجال والنساء ، جماعة وفرادى ، إلى منزل أهل المتوفى لتأدية واجب العزاء مساءً ، وأحيانًا ما تستخدم المندرة لتجمع الرجال .

علامات نهاية العالم

فى سيناريوهاتهم المتعلقة بهذا العالم والعالم الآخر، يهتم القرويون بثلاثة أحداث عظمى: نهاية العالم، والبرزخ، أو الفترة التى يكون فيها الكون ميتًا أو غير نشط ، ويوم القيامة أو البعث. الموضوع الجوهرى هنا أن كلاً من الفرد والكون يشارك فى عملية التحول من مرحلة إلى أخرى حتى يصلا إلى المرحلة النهائية الأبدية.

ومع أن الساعة، أو نهاية العالم، أمر غيبى مجهول، هناك بعض العلامات التى تشير إلى دنوها أو وقوعها . وهذه العلامات يُعتقد أنها تنتمى إلى عالم الغيب الذى تُرسل منه رسائل ظاهرة أو مشخصة إلى الناس كى يفسروها . وتكون تصورات الفلاحين وتوقعاتهم لعلامات الساعة وفناء الكون العظيم متسقة إلى حد كبير مع ما ذُكر فى القرآن والحديث (أو التراث الإسلامى)[١٦]. هناك موضوعان رئيسيان فى تصورات القرويين لعلامات الساعة: فساد الكون الاجتماعى الذى يتضمن التحلل الأخلاقى والروحى والاجتماعى ، والعكس الكونى أو الكون منعكسًا . وهذه العلامات تُصنف إلى تلك التى ظهرت من قبل وتلك التى سوف تقع فى المستقبل.

إحدى علامات فساد الكون المخيفة تتمثل فى عكس الأدوار والقيم المرتبطة بالرجال والنساء. مثل هذا العلامات تظهر عندما تلبس النساء ملابس تكشف عوراتهن وأجسادهن ومفاتنهن الجذابة[١٧]، وعندما يعملن على أن يقدن المجتمع، ويدخلن فى تنافسن مع الرجال على السيطرة على الأنشطة الخارجية وفرص العمل ؛ فى هذا السياق، من الشائع أن نسمع زوجًا ما، معلقًا على جدل زوجته التى تتشكك فى قيادته، يصيح فى دهشة قائلا « هل الآخرة قرّبت ؟ » .

وبناء ناطحات السحاب، والتطاول فى البنيان على يد البدو (العرب) ، ويعتبر أيضًا علامة على اقتراب الساعة. فهذه المبانى الشاهقة ترتبط ليس بتصور العمران أو العمار بل بأفكار أو لغة الاستهلاك والاستغلال والفردية الخالصة ، والخيلاء ، والمصالح الخاصة أو المنفعة، والاغتراب. وترتبط بذلك علامة أخرى تتعلق بمشاعر الغربة والاغتراب التى يختبرها المسلمون والمجتمعات المسلمة ، إذ يعبر المهاجرون العائدون من أقطار الخليج العربى، حيث كانوا يعملون، عن خبرتهم المحبطة ليس بسبب انفصالهم المؤقت عن أسرهم ووطنهم بل بسبب شعورهم بالدونية والتهميش والغربة فى الأقطار المضيفة التى تميل حكوماتها ومؤسساتها لأن تقدم للخبراء الغربيين امتيازات تفوق بكثير تلك التى تُقدم للخبراء العرب والمسلمين. كما أنهم يشعرون بالتوتر والقلق خشية أن تُنهى عقودهم أو يُستبدلوا بعمالة آسيوية رخيصة. علاوة على ذلك، بعض المهاجرين كانوا ضحية الوكلاء والكفلاء والمنظمات التى كانت تشترط عليهم أن يدفعوا مبالغ طائلة فى مقابل عقود عمل مزورة وتأشيرات السوق السوداء. ويختصر القرويون تجربتهم السلبية بالمثل السائر « من خرج من داره يقل مقداره » .

هناك ممارسة أخرى متناقضة تزيد من مشاعر الاغتراب بين المهاجرين المسلمين فى أقطار الخليج العربى وهى التنافس بين البنوك الغربية من جانب والبنوك الإسلامية التى من المتوقع أن يكون عملها متفقًا مع المبادئ الإسلامية من جانب آخر ، وأصبحت البنوك الإسلامية منخرطة فى عمليات اقتصادية واستثمارات خارج الأقطار العربية. ويفسَّر اغتراب المسلمين وثرواتهم على أنه علامة على اغتراب الإسلام (غريب فى داره)، والذى بدوره يُعد علامة على اقتراب العالم من نهايته. أو كما عبر عن ذلك أحد قادة الدين المحليين بقوله «المتمسك بدينه كالقابض على الجمر»[١٨].

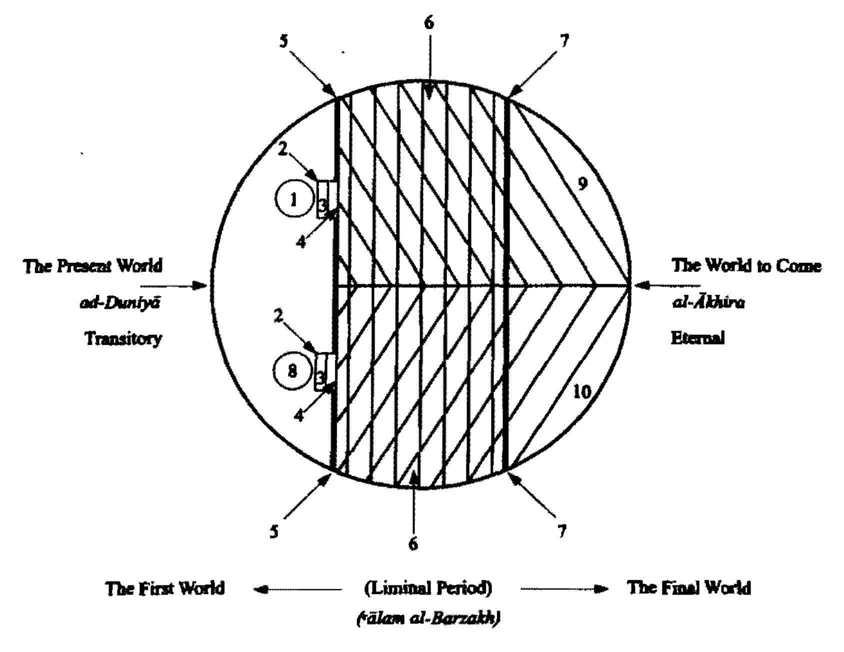
سياسيًا وعوليًا، الفساد يكشف عن نفسه فى القوى المهيمنة التى ترغب فى أن تحل محل الله من خلال السيطرة على العالم برمته والتحكم فيه واستغلاله. إقليميًا، ينعكس نفس منطق الهيمنة والاستغلال فى الحدث الذى صدم العالم الإسلامى: وهو أن قطرًا مسلمًا غزا واحتل قطرًا مسلمًا آخر ؛ وقد تحقق تحريره ، ويا للعجب ، بقوى

غربية. هذه الأحداث يعلق عليها الأفراد محليًا ، ليس فقط من مجرد منظور سياسى بل أيضًا من خلال رؤية دينية ، إما على أنها انتقام من اللّه وإما على أنها علامة على اقتراب نهاية العالم[١٩]. إن الحرب والمجاعات والانحطاط الأخلاقى يُنظر إليها الآن على أنها نتاج النظام العالمى العدوانى.

والتفكك الاجتماعى، كما يدركه ويتصوره الأفراد ، مرتبط بالغرب ، الذى يعد مصدر البدع أو الاختراعات الهدامة. وبسبب الاختراعات الهدامة أو التى لا معنى لها، والوفرة المادية، وزخارف الدنيا، فإن الجاهلية المفسدة انتشرت واستشرت فى العالم. وعلى حد تعبير أحد قادة الدين بالقرية « هذا هو عصر أبو جهل » ، وهذا المجاز يشير إلى الجهل الذى يدعى من يملك معرفة مزيفة أنه يحوز المعرفة الحقيقية[٢٠]. ويقصد الأفراد بالجهل والمعرفة المزيفة استخدام العلم والتقنية لأغراض هدامة، وافتقاد القيم الأخلاقية والروحية. إن المبادئ والقيم الدينية تكون كامنة فى البشر بصورة فطرية، بمعنى أنها تمثل (الفطرة) التى فطر اللّه الناس عليها. وعندما يهمل الناس هذه القيم ويضلون، يرسل عليهم اللّه حيوانًا (دابة) تقودهم نحو الصواب. وليس فقط تدهور الأخلاق والنظام الاجتماعى يكون مرتبطًا بالغرب بل أيضًا الانهيار الكونى : إن إحدى العلامات الكونية لقرب نهاية العالم سوف تنكشف عندما تبزغ الشمس من الغرب وتهبط فى الشرق ، ثم يتبع ذلك ظلام .

بعد اكتمال علامات الساعة ، سوف يأمر اللّه إسرافيل ، ملك البوق ، أن ينفخ النفخة الأولى التى عندها ينتهى العالم وكل المخلوقات إلا من شاء اللّه . إن الموت الصغير للأفراد الذين ماتوا وكانوا ينتظرون فى البرزخ سوف يتكامل مع، أو يندمج فى، الموت الكونى العظيم . وبعد أن يُبعث، ينفخ إسرافيل النفخة الثانية حيث تُبعث الكائنات وتقف أمام الله فى يوم الحساب الأخير. الفترة بين النفخة الأولى والنفخة الثانية يُنظر إليها على أنه فترة انتقالية جمعية أو برزخ كبير. إن النقطة الرئيسية هنا أن كلا من الفرد والعالم أو الكون سوف يشارك فى نفس التحول، أو الانتقال من هذا العالم الحاضر والفانى إلى عالم نهائى وأبدى مارًا بالعالم الوسيط بينهما أو البرزخ.

وبعبارة أخرى ، الحياة والموت والبعث هى مراحل يختبرها كل من الفرد والكون (انظر شكل ٦ – ٢) .



شكل ٦ – ٢ : الرابطة بين العوالم الثلاثة (الدنيا والبرزخ والآخرة) كما يراها القرويون .

العالم الآخر: المعتقد والخيال

فى العالم الآخر ، لن يوجد شيء مستتر أو خفى أو سر أو غير منظور. فكل المخلوقات التى تنتمى إلى المجالات غير المنظورة المختلفة من هذا العالم سوف تكون ظاهرة ومنظورة فى يوم االدين. وفى يوم الحساب ، سوف يكشف الله عن نفسه لكل المخلوقات. كل المؤمنين وغير المؤمنين سوف يرونه ولكن بصورة مختلفة. بالنسبة للمؤمنين والأتقياء ، سوف يكشف الله عن نفسه كنور رحيم ومحب، فى حين يظهر للكافرين والأشرار كنور متوهج يحرق عيونهم وأجسادهم. وعندما يُضاف طابع

القداسة للخيال عن طريق ربطه بواقع إيماني ومتسام، فإنه يصبح ليس مجرد فكرة أو أيدولوجيا، بل حقيقياً مثله مثل الموضوعات المدركة حسياً. إن «الخيال هو موطن كل المعتقدات، وفي نفس الوقت، أصل التمييز بين المقدس والمدنس» (Godelier 1999 , 27) . إن الصور الحية والحسية التي لدى الفلاحين حول الأشياء والأحداث ، التي سوف توجد في العالم الآخر ، يكون من المستحيل أو من الصعب على الغريب أن يفهمها دون فهم قوة الخيال لديهم . ومن أجل فهم ما يحاول الفلاحون وصفه، من المفيد أن نقتبس بعض الكلمات من ابن عربي، حين يقول:

> «إن ما يكون مستحيلا يكون مُتخيلا كشيء حسي، ويأتي إلى الوجود في الآخرة، أو حيثما يشاء الله، على أنه شيء حسي. هذا هو السبب في أنه يقع في الآخرة وليس في الأولى، لأن الخيال يقع بدرجة ما لاحقًا الإدراك الحسي، لأنه يأخذ الأشكال التي يكسو بها المستحيل والأشياء الأخرى من الإدراك الحسي. ومن ثمَّ،، كل ما هو موجود، يكون موجوداً فقط في الآخرة، أو أن الجسد المادي يوجد في مكانين بصورة آنية. تمامًا مثلما يكون هذا مُتخيلا هنا، كذلك يقع في الإدراك الحسي في الآخرة»
> (Chittick 1989 ,124)

إن هذه الصور تأخذ شكلاً حيًا بصورة مستمرة ومتكررة في السيناريوهات العامة والخاصة .

وعند البعث ، تتحد أجسام و أرواح البشر معًا. وهذا الاتحاد يكون ضرورياً للشروط الطبيعية للبدن، وللحساب الأخير الذي سوف يشتمل جزاءات نفسية وفيزيقية[٢١]. إن الأعمال أو الأفعال التي يفعلها الناس في الحياة الدنيا، وكذلك أعضاء الجسم ، سوف تتكلم أو تتحدث في الآخرة . سوف تُجسد الأعمال وتأخذ أشكالا جسدية بحيث يظهر العمل الصالح لمسلم تقي وخير في هيئة شخص طيب مضيء الوجه ومحب للناس . وعلى العكس من ذلك، سوف تظهر للخطائين صورة قبيحة

ومخيفة، معلنة أنها «العمل غير الصالح» الذى اقترفوه فى حياتهم الدنيا .فأعين الناس، وألسنتهم ، وأيديهم ، وغيرها من أعضاء ، سوف تشهد على أعمالهم يوم القيامة. باختصار، الموضوع الجوهرى هنا هو أن الأفعال المستترة ، والباطنة والسرية التى يفعلها البشر فى دار الدنيا سوف تكون مكشوفة وظاهرة وعلنية فى دار الآخرة.

تنقسم الدار الآخرة إلى قسمين: الجنة، والنار أو جهنم. ومن حيث هم متأثرون بالتراث الإسلامى، طور القرويون صوراً متفردة ذات مغزى عن طبيعة الجنة والنار. لكن هذه الصورة العظيمة تكون مرتبطة بالثنائية الجوهرية: الظاهر/الباطن أو المنظور/غير المنظور. فالجنة والنار يُعبر عنهما، على التوالى، فى تصورات النور والنار. وفى الجنة ، يرى الإنسان ما لا عين رأت وما لا أُذن سمعت. وعلى عكس هذه الحياة الدنيا، لن تكون رغبات الناس وأفكارهم فى الجنة مستترة أو مجهولة للناس الآخرين. لكن هذا لا يعنى أن الناس تستطيع أن تقرأ أو تعرف أفكار ومقاصد الآخرين ، بل المقصود هو أن أفكار ورغبات الناس سوف تصبح مشخصة أو تتحول إلى موضوعات محسوسة أو يمكن إدراكها حسيًا . بعبارة أخرى ، الشىء الذى يفكر فيه الناس أو يتخيلونه، أر يرغبون فيه، سوف يظهر فى الحال فى صورة مشخصة أو محسوسة، بمعنى أنه عندما يرغب المؤمن فى شىء معين فإن هذا الشىء يظهر أمامه فى الحال(٢٢). مثال آخر، إذا فكر مسلم وهو فى الجنة فى أى شخص أو صديق فإنه سوف يجده أو يجدها أمامه فى نفس اللحظة التى كان يفكر فيها. وعلاوة على ذلك ، لا توجد فى العالم الآخر أفكار مجردة مثل الجمال والعدل والخير، إذ تتحول جميعها إلى أشياء مشخصة. إن موضوع ظهور أو «رؤية» الأفكار والأشياء ينعكس بصورة جوهرية فى وصف «الحور» عذارى الجنة كحيلات العيون. إذ يوعد المؤمنون بحوريات الجنة، المخلوقات من النور. إن جسم الحورية ولحمها وعظامها تكون شفافة بحيث يستطيع الشخص أن يرى الماء يجرى داخل حلقها وهى تشرب، كما أن نخاع عظامها أو رجلها يمكن أن يُرى .

وبالرغم من أن ظهور أو «رؤية» الأفكار والرغبات ينطبق على كل الناس فى الآخرة، يختلف المشركون عن المؤمنين فى أنهم عندما يتخيلون شيئًا أو يرغبون فيه

فإنهم يرونه لكنهم لا يستطيعون الحصول عليه . على سبيل المثال ، إذا رغب المشرك أو الكافر فى أن يشربَ ماء بينما هو يُعذب فى جهنم، فإن الماء يظهر أمامه أو بالقرب منه لكنه لا يستطيع أن يشربه .

الخلاصة

اختبرت هذه الدراسة التصورات الكونية لدى القرويين المصريين مُبينة كيف يرى أفراد الشعب العاديون أنفسهم أو حياتهم فى علاقتها بالجوانب الدينية والمقدسة والعلمانية والدنيوية. إن التصور الشعبى للكون بعمق الاهتمام بالعالم فى أبعاده المتعددة، أو بالعوالم الثلاثة مشتملا العالم الحاضر وعالم القبر وعالم الآخرة. لكن الحياة والموت وما بعد الموت تؤلف كُلاً شموليًا واحدًا غير منفصل. إذ من المستحيل أن نركز على عالم أو مجال واحد ونستبعد أو نترك العوالم الأخرى. فالتركيز على هذا العالم على أنه الواقع المنظور والموضوعى الوحيد ، الذى توجَّه نحوه أنماط التفكير والفعل العلمانى والعقلانى الرشيد، معناه تمزيق النسيج الدقيق لتعددية الكون وقداسته. وقد أكدت الدراسة على أن الممارسات اليومية لأهل القرية، وشعائر الموت التى يحرصون عليها، ومعتقداتهم حول الآخرة ، لا يمكن أن تُفهم بوضوح دون الإشارة إلى العلاقة بين الباطن أو الغيبى (الإلهى والروحى) والظاهر (العلمانى والمادى). وتتطابق التصورات والمعتقدات المتعلقة بالكون، وكذلك شعائر الجناز عند الفلاحين ، فى جوانب كثيرة ذات مغزى، مع التعاليم الإسلامية .

لكن قوة التصورات الشعبية للكون لا تكمن فقط فى اتساقها مع تعاليم الإسلام، بل أيضًا فى الثنائية المحورية (غير المنظور/المنظور، أو الباطن/ الظاهر، أو عالم الغيب/عالم الشهادة) التى يتم من خلالها التأكيد على الإلهى أو الروحى ولا يُستبدل بما هو علمانى مطلق. ويُرى الفساد الاجتماعى والكونى على أنه علامة على نهاية هذا

العالم الذى سوف يُستبدل به عالم أبدى وإلهى خالص لا يقاسى فيه الصالحون الذين قاسوا الكثير فى حياتهم.

إن كلا من الكون والفرد يحتوى على جوانب منظورة وجوانب غير منظورة. وبين هذه المكونات، يتمتع غير المنظور بقيمة عليا ويكون الأكثر مغزى . فبقدر ما يكون الاهتمام بالشخص، فإن الروح – التى هى بالتعريف غير منظورة أو تنتمى إلى عالم الغيب، ولا مادية، وأبدية أو غير فانية – تعد رابطة بين السماء (أعلى) والجسد الأرضى (أدنى). وبقدر ما يكون الاهتمام بالكون ككل، الغيب أو المجال غير المنظور، يُعطى معنى للعالم الظاهر أو المنظور أو عالم الشهادة. فى هذا العالم ، وعبر قوة المستور و اللامنظور، يعيش الناس فى عالم من الإمكانيات اللامتناهية، مؤكدين على التوقع المستمر لشىء ما أن يحدث. وفى العالم الآخر ، سوف يصبح المستور أو الباطن مكشوفًا وظاهراً. وما يكون مجهولا وخفيًا وغير منظور فى هذه الحياة الدنيا، سوف يكون معلومًا وظاهراً ومنظوراً فى الحياة الآخرة ، حيث لا أسرار ولا باطن ولا غيبيات.

الهوامش

(١) يعرِّف جيلنر (Gellner 1984 , 14 - 15) الحداثة على أنها «نظام بعد تقليدى (يشير إلى) النظم وأنماط السلوك التى تأسست فى بادىء الأمر فى أوروبا بعد الإقطاع، لكنها فى القرن العشرين أصبحت بصورة متزايدة تاريخية وعالمية فى تأثيرها . و"الحداثة" يمكن أن تُفهم على أنها تقريبًا مكافأة "للعالم الصناعى"، بقدر ما يُفهم أن الصناعى ليس بعدها التنظيمى الوحيد... فالعبد الثانى هو الرأسمالية، حيث يعنى هذا المصطلح نظام إنتاج السلع متضمنًا أسواق الإنتاج المتنافسة، وجعل قوى العمل مجرد سلعة».

(٢) أفعال الفلاحين العقلانية الرشيدة القائمة على الحساب الدقيق، ناقشها باسهاب بوبكينز Popkins (1979) . .

(٣) تجدر الإشارة إلى أن حركات "إعادة الأسلمة re-Islamization" التى بدأت فى مصر فى منتصف السبعينيات جاءت «أساسًا "من القاع"، من شبكة المساجد وجمعيات التقوى التى انتشرت فروعها عبر المجتمع المدنى» (Kepel 1994 , 23) .

(٤) فيما يخص موضوع التوبة، هناك جدل عام ومحلى حول هذه الظاهرة التى حدثت منذ الثمانينيات، تلك الظاهرة التى تشير إلى اتجاه متزايد بين المشهورات من الفنانات ، وكذلك الراقصات، نحو استخدام الغطاء أو الحجاب طبقا لتعاليم الإسلام. وبالرغم من عدم وجود اتفاق عام بين الفلاحين حول الدوافع وراء تبنى الزى الإسلامى مِن قبل نجوم الفنانات، إلا أنهم متفائلون بأن الفنانات المتحجبات يمكن أن يجذبن النساء غير المتحجبات اللائى يمكن أن يتبعنهن كمثال طيب. تشير أبو لغد (Abu-Lughod 1998 b , 249) إلى أنه ، مثل أغلبية النساء المصريات، تبنت الفنانات التائبات الزى الإسلامى المحتشم كجزء من يقظتهن ووعيهن الدينى. لكن بسبب «أنهن شخصيات شهيرة، قام الإسلاميون بالإعلان والدعاية لسلوكهن كى يضفوا الشرعية على الاتجاه نحو حجاب المرأة وليدعموا دعوتهم لعودة النساء إلى المنزل. ويتهم العلمانيون والتقدميون–الذين يعارضون الحجاب كرمز "للتخلف"– هؤلاء الفنانات بأنهن يأخذن مرتبات ثمينة من الجماعات الإسلامية» .

(٥) يقدم جون ماكدونالد MacDonald سلسلة من المقالات (1964 , b , 1965 , 1966 a , b) حول الحياة البرزخية فى الإسلام. وهذه الدراسات عبارة عن تعليقات على «كتاب حقائق والدقائق» الذى جمع مادته وكتبها أبو ليث سمرقندى (d. 373/ 1983) .

(٦) توصل قدماء المصريين إلى فكرة مشابهة تربط التنفس بالروح والحياة كما خلقها الله «رب الحياة، الذى جعل كل إنسان يتنفس، وأعطى الهواء لكل أنف» (Morenz1973 , 182) . لمزيد من المعلومات حول العلاقة بين التنفس والروح أو الحياة ، انظر الأسود (el-Aswad 1987) .

(٧) يشير أهل القرية بصورة متكررة إلى آية قرآنية (سورة الإسراء ، ٨٥) تؤكد أن ﴿ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ .

(٨) راجع جين إسميث وإيفون حداد (Jane Smith and Yvonne Haddad 1981) للمناقشة المسهبة للتصنيف المقدم منهما حول الكتاب التقليديين والمعاصرين والروحيين الذين يتعاملون مع مشكلات الروح بعد الحياة. لكن دراستهما أقل اهتمامًا بدور شعائر الموت فى توضيح تصور الروح منظورًا إليه داخل سياق إسلامى. انظر دراسة تريتون (Tritton 1938) التى تصف شعائر الدفن فى الإسلام المبكر اعتمادًا على الأدبيات الإسلامية.

(٩) لمزيد من المعلومات حول الانتحار فى الإسلام ، انظر كتاب فرانز روزينثال (Franz Rosenthal 1964 , 239 - 59)) .

(١٠) انظر الفصل الثالث لمزيد من المناقشة حول هذه النقطة.

(١١) بالإضافة إلى المقام الموجود بحرم المقابر، هناك، كما سبقت الإشارة، مقامان يقعان على بعد ميلٍ واحدٍ غربىّ القرية. مداخل المقامات الثلاثة فى اتجاه الشرق .

(١٢) هناك تصورات مشابهة مرتبطة بالوسائل الشعبية فى التعامل مع عدم خصوبة النساء فى البيئة المصرية الحضرية (Inhorn 1994) . لمزيد من المعلومات حول التطبيب الشعبى فى مصر، انظر كيندى (Kennedy 1967 a , b) ووالكر (Walker 1934) .

(١٣) أهل الفقيد من الرجال يظهرون – أو المتوقع منهم أن يظهروا – الصبر وضبط النفس. لكن نساء أسرة الفقيد يظهرن انفعالا شديدًا ويصرخن بصوت عال مكررات اسم أو لقب الفقيد.

(١٤) يعتقد أن أرواح الموتى من الأقارب والرفاق والجيران ، وغيرهم، يزورون الناس فى أحلامهم ويسألونهم أن يقوموا بأفعال وشعائر معينة مثل الصلاة والزكاة والصدقات وغيرها من أعمال الخير التى يُعتقد أنها تساعدهم، أى الموتى، فى أن يشملهم الله برحمته.

(١٥) طبقًا للحديث النبوى الشريف، القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار (الغزالى ١٩٧٩ ، ٤٧٩) .

(١٦) هناك أدبيات إسلامية كثيرة تناقش العلامات والأحداث التى تسبق الساعة . لكن معظم العلامات المتفق عليها تشمل: ١) ظهور المسيخ الدجال الذى يقود الناس نحو الضلال ٢) نزول المسيح الذى يقضى على المسيخ الدجال ٣) ظهور يأجوج ومأجوج وما يقترن بذلك من من بؤس وشقاء ٤) ظهور «دابة» أو حيوان يرشد الناس نحو الصواب ٥) ظهور الشمس من الغرب ونزولها فى الشرق (Smith and Haddad 1981 , 128) . ويقول ابن خلدون ((Ibn Khaldun 1981, 272 - 59) أنه ، قبل ظهور الدجال، سوف يظهر المهدى، وهو رجل ينتسب إلى أسرة النبى ﴿ﷺ﴾ ليقود الناس.

(١٧) داخل هذا السياق، يمكن فهم المعنى الكونى لتغطية أجساد النساء. بالتالى يظهر مغزى «الحجاب الإسلامى» بوصفه مكانًا خاصًا ومغلقًا تتحرك داخله النساء المسلمات بصورة تحفظ لهن الاحترام. وهذا المعنى يؤكد عليه الخطاب الإسلامى العام الذى يتعدى واقع جماعة مسلمة محلية ليصل إلى مجالات عالمية. إن

قضية "الحجاب الإسلامى" ، التى اندلعت فى فرنسا خلال خريف ١٩٨٩، أظهرت إلى أى مدى انتشرت شبكات إعادة الأسلمة "من القاع" فى فرنسا (Kepel 1994 , 37) .

(١٨) لاحظت كارولين فلوهير لوبان (Carolyn Fluehr-Lobban 1994 109) نفس الظاهرة فى الجزيرة العربية.

(١٩) تم التعبير عن وجهة النظر هذه بالإشارة إلى غزو العراق للكويت. وطبقًا لرؤية القرويين، فإنه الجشع المادى الذى دفع أخًا ليتحرش بأخيه ويغزوه ويهينه علنًا.

(٢٠) قارن هذا المعتقد البسيط بمقولة أندرسون Anderson « قرن من التنوير، ومن العلمانية الرشيدة، قد جلب معه ظُلمته المعاصرة» (Anderson 1983 , 19) . وهناك مفكر غربى آخر يذهب إلى أن التفكير المعاصر يتأسس على «افتراض أن العالم يمكن معرفته بصورة موضوعية، وأن المعرفة التى تتحصل بذلك الشكل يمكن أن تصل إلى تعميمات مطلقة لتصل إلى "كارثة نهائية"» (هافيل Haval) ، مقتبس فى أيكلمان (Eickelman 2000 , 121) . إن الطريق للخروج من هذه المعضلة بالنسبة لمفكر وسياسى المستقبل هى أن يثق فى «الروح، الروحية الفردية ، وفى ذاتيته باعتبارها رابطته الأساسية مع ذاتية العالم» (هافيل Havel) ، مقتبس فى أيكلمان (Eickelman 2000 , 121) .

(٢١) الأدبيات الإسلامية التى تعالج يوم الحساب ثرية. لكن من أجل تحقيق رؤية شاملة ، انظر « يوم القيامة » لسيد قطب (١٩٦١) الذى يستند إلى تأويلات لبعض سور القرآن الكريم . انظر أيضًا ماكدونالد (MacDonald 1966 a , b) .

(٢٢) يذكر ابن قيم الجوزية (1984، 184) واحداً من أحاديث النبى ﴿ﷺ﴾ الذى يشير إلى أنه عندما يرى المسلم طائراً ويشتهى أن يأكله فإن الطائر يقع فى الحال مشوياً بين يديه .

الفصل السابع

الخاتمة

«عندما يُقبَل التراث، فإنه يصبح حيًا وحيويًا لهؤلاء الذين قبلوه مثل أى جزء آخر من أعمالهم أو معتقدهم. إنه الماضى فى الحاضر، لكنه يعد جزءًا من الحاضر مثل أى إبداع حديث»

(Shils 1981 , 13)

«كون ُمنظم» عبارة ينطقها القرويون المصريون فى سياقات مختلفة وكثيرة ؛ ويستخدمونها بالإشارة إلى الكون الكبير (العالم الكبير)، وإلى الكون الصغير (العالم الصغير) أو الإنسان. فى هذا التشبيه المجازى تكمن الوحدة والعلاقة المتداخلة بين الكون والفرد.

كل من العالمين يكون مقسمًا إلى الظاهر أو الظاهراتى وإلى الباطن أو مافوق الظاهراتى. وبينما يمثل الظاهر الجوانب التجريبية من الحياة (الوضعية)، فإن الباطن أو الغيبى يمثل الجوانب الثقافية أو الأيديولوجية (غير الوضعية). ويشمل العالم الظاهر أو الطبيعى البيئة والمناخ والكيانات المشخصة (حية وغير حية) التى تؤلف الشروط المادية للوجود والتى تخضع للإدراك الحسى. إنه العالم الذى يطبق فيه البشر المناهج والممارسات الحديثة والمعاصرة أو التقليدية، و التقانية أو العلمانية، ويطورون اتجاهاتهم المادية والاقتصادية والعملية والنفعية. وهذا التطبيق لمناهج التقنية المعاصرة أو التقليدية، والاستخدام العملى لموارد العالم ، يؤلفان نمطى التفكير التجريبى

العلمانى أو العملى لدى القرويين . إنه أيضًا العالم الذى يصنع فيه الناس تاريخهم والذى يضع التاريخ بصماته عليه. وداخل هذا الإطار الذى يؤكد الفلاحون فيه على نوع من الحداثة العلمانية الخاصة بهم، من المناسب أن نؤكد أن هذه الحداثة يجب ألا ينظر إليها على أنها مساوية أو موازية للحداثة فى أوروبا أو فى الثقافة الوضعية، بل يجب النظر إليها على أنها «متجذرة فى جدلية الوضعية واللاوضعية، وهى جدلية تؤكد عليها دول قومية مختلفة بأساليب متنوعة ومختلفة» (Gran 1996 , 336)

ركزت الدراسة على التصور الشعبى للكون ، وهو موضوع لم ينل الاهتمام الكافى من البحث بالرغم من قدرته الكامنة فى تأسيس الهوية الثقافية والذاكرة الاجتماعية بين المصريين . فالرؤى الكونية أو رؤى العالم لا يؤسسها المفكرون أو النخبة المثقفة وحسب، بل تكون كامنة فى الخيال الشعبى منتظرة لأن تُقدح وتنطلق عبر التفاعلات والأنشطة الجدلية اليومية للأفراد . والتصورات الشعبية للكون هى قنوات من خلالها يضفى الناس المعنى على حياتهم وموقعهم من العالم . وقد اهتمت الدراسة ليس فقط بالمعرفة الواعية لدى الأفراد، بل أيضًا بالرؤى والتصورات الكونية والاجتماعية المستترة. إن النظام الظاهر من الكون يمكن فهمه فى حدود من المبدأ أو القوة المنظمة غير الظاهرة، فوراء هذا العالم الظاهر المنظور يوجد واقع مستتر وغير منظور يجمع فى وحدة واحدة الوحدات والكيانات الظاهرة والمرئية المتعددة من ذلك العالم. وتفسر هذه القضية اعتقاد القرويين المصريين فى أن المعلوم يكشف عن المجهول ، وأن المنظور يستند إلى جواهر غير منظورة . إن غير المنظور ينعكس فى مجالات متعددة ومتنوعة فى الكون وفى حياة الناس. فما هو ظاهر ومحسوس فى القرية يمكن تفسيره فى حدود من ماهو غير ظاهر لكنه موجود . وهذا العالم غير المنظور يشير إلى ما هو روحى ومجهول وغير محسوس وغيب فى هذه الحياة الدنيا . كما أنه يشير إلى الحياة الآخرة مشتملة عالم القبر. والعلاقة بين هذين العالمين نُظر إليها أو عولجت من خلال ثلاثة مستويات هرمية من الاحتواء. أولا ، المجال الروحى يتقابل مع – وفى نفس الوقت يحتوى – المجال الفيزيقى أو المادى ويكون أعلى منه قيمة. وبعبارة أخرى ، فإن ما هو

مادى وفيزيقى ومشخص وفانٍ لا يكون له معنى بدون ما هو غير مادى وروحى ومجرد وأبدى[1]. ثانيًا ، بمقارنة هذا العالم بالعالم الآخر ، يعتبر الفلاحون – متأثرين بمعتقداتهم الدينية–أن الحياة الدنيوية تكون أقل مقامًا من الحياة الآخرة. والمستوى الأخير من الاحتواء هو أن كل هذه العوالم – المنظورة وغير المنظورة، الحياة الدنيا والحياة الآخرة – هى تعبيرات وآيات لنفس النظام الكونى المقدس، بمعنى أنها مخلوقة ومحكومة ومشمولة بالله الواحد القهار. فالكون فى التصور الشعبى المصرى ، ليس كيانًا تطوريًا ماديًا بل كيان مخلوق ذو أبعاد روحية .

والتقابل بين المنظور وغير المنظور ساعد الدراسة على فهم الطريقة التى يؤسس بها الناس علاقات أو روابط ليس فقط بين الشخص والمجتمع والكون، بل أيضًا بين هذه الحياة والحياة الآخرة ، وبين العلمانى والمقدس، والعام والخاص، والخارج والداخل، والمادى وغير المادى. وبعبارة أخرى، هذه المجالات المختلفة التى تبدو فى الظاهر أو على السطح أنها تمثل أضدادًا أو ثنائيات – المادى/غير المادى، الجسد/الروح، الفانى/ الخالد، العلمانى/المقدس ، الاجتماعى/الخاص–تؤلف مجالات متكاملة من الممارسات اليومية لأفراد الشعب. وبعبارة أخرى، فإن الثنائية بين المنظور/غير المنظور ، مع الثنائيات التكاملية الأخرى ، تلقى الضوء على الطريقة التى بها يرى ويصنف الفلاحون عالمهم الذى يعيشون فيه.

وبالرغم من أنه قد تمت مناقشة هذه الثنائية بصورة مكثفة خلال هذه الدراسة، فإنه من المفيد أن نوجز بعض الدلالات المتعددة والمتداخلة المتضمنة فيها. إن الشواهد اللغوية تشير إلى أن تصور الغيب – غير المنظور أو المجهول والغائب – يرتبط بصورة جوهرية بالوجود. الكلمة العربية «موجود» مشتقة من كلمة «وجود» أو من الجذر(و ج د)، وهى تتضمن معنيين رئيسيين. فهى ، من ناحية، تعنى ما هو موجود وحاضر. ويرتبط هذا المعنى بعالم الحواس أو الإدراك الحسى، ومعنى عبارة «شخص موجود» هو أن يكون موجودًا بصورة فيزيقية فى المكان واللحظة التى يُرى أو يُشاهد فيها. ومن ناحية ثانية، تشير كلمة «موجود» إلى ما يكون موجودًا ولكن ليس من الشرط أن يكون

حاضراً. فشخص ما يمكن أن يكون موجوداً أو حيًا على قيد الحياة لكنه ليس حاضراً فيزيقياً أمامنا الآن، وبالتالى فهو غير مُشاهد أو منظور. هو - بعبارة أخرى - غائب. وعندما يتحدث الناس عن شخص متوفى أو ليس موجوداً أثناء فترة الحديث يقولون «هو غايب (غائب) لكن ملائكته حاضرة». بالإضافة إلى ذلك، تتضمن كلمة «موجود» دلالات هامة. فهى تشير إلى الكائنات والقوى والكيانات التى تنتمى إلى عالم الغيب، أو العالم غير المنظور، وكل ما هو موجود وربما حاضر، لكنه غير مرئى أو محسوس. وفى هذا المعنى، تتعدى كلمة «غيب» معانى الحس العام أو الحواس، وتكون محمّلة بمعانٍ دينية وكونية وميتافيزيقية وفلسفية. إن تصور «الغيب» ، بهذا المعنى ، يعد الموضوع المحورى والرئيسى الذى يؤسس عليه القرويون رؤيتهم للعالم غير المنظور أو عالم الغيب الذى يتعدى العالم المنظور أو عالم الشهادة القائم على الإدراك الحسى. فالملائكة والأرواح والكائنات الأخرى غير المدركة حسيًا يُعتقد فيها بهذا المعنى. الملائكة التى تحرس الإنسان تكون حاضرة وموجودة لكنها غير مرئية وغير ملموسة. لكن هذه الكائنات والقوى غير المحسوسة ، أو غير سهلة المنال حسيًا ، يمكن أن تكشف عن نفسها حسيًا من خلال التجسيد، والتلبس أو الاستحواذ الروحى، والمعرفة الباطنية لدى بعض الممارسين، وممارسة نطق أو كتابة لغة معينة ، سواء أكانت مقدسة أم غير مقدسة. وعلى ذلك ، فإن الروحى، بالنسبة للقرويين، لا يكون منفصلا عن المجالات الأخرى من الحياة. الخلاصة أن الغيب يعرف ليس فقط على أنه واقع أبدى ودائم، بل أيضًا على أنه قوة لا زمن لها أو خارج عن نطاق الزمن بمعنى أنها تتعدى الزمن الدنيوى العلمانى وحدود الحياة اليومية .

وفى سياقات اجتماعية وشخصية معينة، تستخدم كلمة «غيب» مع كلمات أخرى مثل «خفى»، أو «باطن». تشير كلمة « باطن » ، مثلاً ، إلى الضمير، والنية ، والتفكير أو الفكر (el-Aswad 1999) . وفى هذا السياق، يحمل موضوع «الباطن» ، وضده «الظاهر» ، معانى هامة فى أنشطة الناس الخاصة والعامة. فلا يمكن لأحد أن يدعى معرفة الحالات الداخلية لشخص ما أو ضميره أو تفكيره ومقاصده اليومية، لكن الآخرين يمكنهم معرفة ذلك من خلال الأفعال القولية وغير القولية، ومن خلال الخبرات

المؤسسة على التفاعل الاجتماعي معه في الماضي والحاضر. ويُنظر إلى سلوك الشخص على أنه «مظهر» أو الجانب الظاهر والخارجي من شخصيته أو هويته ، لكن الناس تكون مهتمة بصفة خاصة بالأبعاد أو الجوانب الخفية والمستترة من المعرفة الاجتماعية ، فما هو ظاهر وعلني لا يأخذ وقتًا طويلا لفهمه بالمقارنة بما هو مستتر وخفي وغير منظور. وباختصار شديد، فإن الجانب الداخلي من حياة الناس هو الذي يمثل محور الارتكاز والاهتمام بالنسبة للقرويين. إنه ذلك الاهتمام الشديد الذي يدفع القرويين نحو تطوير الشكوك تجاه الغرباء والآخرين الذين لا ينتمون مباشرة للجماعة المحلية أو هؤلاء الذين ليسوا على علاقة مباشرة بهم.

على مستوى الأنشطة الخاصة والعامة كلتيهما ، لا يقيّم الناس الحالة الداخلية لشخص آخر على أساس الأفعال والمظاهر ، إذ أنهم يعتمدون على تفاعلاتهم معها أو معه. علاوة على ذلك، عندما يجدون أنفسهم في حال شك فيما يتعلق بدقة هذه الأفعال في الكشف عن الحالة الداخلية أو الخاصة للفاعل، فإنهم يقولون «لا يدل المظهر على المخبر» . وعندما تثير أفعال الشخص شكًا حول مقصده ونيته أو تفكيره وأفعاله، فإنهم يقولون متهكمين «الظاهر لنا والخفي على الله». كما أن عبارة «مظاهر كدابة» تستخدم بصورة عامة في السياقات التي يتظاهر فيها فرد ما بأنه يعرف أو يمتلك أو يفعل أشياء معينة بينما هو عكس ذلك. كما أن الأفراد الذين يقولون شيئًا ما ويفعلون شيئًا آخر يكونون موضع شك، لذلك يصبح التفاعل الاجتماعي هامًا جدًا. إذ ليس كافيًا أن تسمع أو ترى الناس يتكلمون أو يسلكون، بل المهم هو أن تتفاعل معهم ولفترات طويلة. ونجد ذلك واضحًا في الحوار أو السيناريو الذي يقوله القرويون: «هل تعرفه؟» ، «نعم»، «هل تعاملت معه؟»، «لا»، «إذن لا تعرفه». باختصار، النية التي هي أكثر أمور الفرد خصوصية يمكن إدراكها على المستوى العام من خلال تفاعله المستمر مع الناس الآخرين.

والأسرار هي أمور خاصة يحاول الناس إخفاءها. لكن الذين يكشفون أسرار أسرهم يُنتقدون من خلال المثل الشعبي: «الناس سرّها في الصندوق، واحنا سرنا في السوق». كما أن عدم مقدرة الفرد على الحفاظ على أسرار الأصدقاء خارج الأسرة يعد

مصدراً لعدم الثقة. إنها العلاقة المتشابكة والمتداخلة بين المستور، أو المحجوب، وغير المستور أو المكشوف أو المفضوح التى يهتم بها القرويون خلال التفاعل وشبكات العلاقات أو سيناريوهات الوجه للوجه. فى هذا السياق ، تصبح فكرة الستر (التغطية والحماية أو الوقاية) ذات مغزى اجتماعى هام. وهؤلاء الذين نجحوا فى زيادة رأسمالهم الرمزى عبر الأفعال الشريفة، وفى تقليل أو إخفاء الأفعال السلبية ، هم الذين يعدون «مستورين اجتماعيًا»[٢]. ومن أجل الحفاظ على كرامتهم الاجتماعية، يسعى الأفراد ليس فقط إلى أن يعملوا بشرف ويظهروا خصالاً إيجابية، بل إلى أن يخفوا ويستروا نقائصهم وعيوبهم الأخلاقية. لكن ، فى كل الأحوال والظروف ، لا تزال النية الحسنة أو حسن النية هى الأكثر أهمية. الله يستر الذين يدركون ويعترفون بنقائصهم، ويعملون بنية صادقة على التخلص منها، ويرجعون إليه بإيمان في توبة صادقة. نقول لمن يسترهم اللّه مهما تربص بهم الأعداء : «اللى يستره الرب ما يفضحه العبد».

كثير من الكتاب عالجوا موضوعات هامة ترتبط بالشخصية مثل العقل والنفس والبدن، إلا أنهم يدرسونها على أنها تؤلف أجزاءً من الفرد أو الشخص فى حد ذاته – وهى مداخل ترتبط بالنموذج الذى يعالج الشخص فى الشرق الأوسط على أنه فردى النزعة. إن ما أحاول أن أحققه هو الكشف عن حقيقة أنه فى المجتمع القروى المصرى، مثله مثل سائر الأجزاء الأخرى من العالم، يكون الفرد جزءًا ليس فقط من المجتمع بل أيضًا من النظام الكونى ككل. لقد طبقت مثل هذا المدخل فى دراسة تصورات ومعتقدات وقيم متعددة ومختلفة فى القرية . كما أن تصور الستر – والتصورات الأخرى المرتبط بالحجاب والغطاء – الذى عُولج فى معظم الدراسات الأنثروبولوجية فى الشرق الأوسط على أنه مرتبط بقيمة الشرف، يُعالج هنا ضمن المنظومة الكونية الشمولية للناس أنفسهم. إن الاهتمام العميق لدى المصريين القرويين بالطاقة ، أو القوة الكونية الخارجية ، جعلهم يبسطون ويوسعون من تصور الشخص ليصبح ذا معنى كونى، مدمجين فى وحدة واحدة النظام الشخصى أو الخاص، والنظام الاجتماعى أو العام، والنظام الكونى. من الحتمى، إذن، كما

توصى الدراسة، أن نأخذ فى الاعتبار ، وبجدية ، الأبعاد الثلاثة من رؤى العالم فى المجتمع القروى المصرى فى معية واحدة، وهذه الأبعاد هى: الشخص والمجتمع والكون. والمصريون القرويون ، فى حدود من التصورات الكونية والاجتماعية والشخصية ، يرون عالمهم على أنه «عالم مستور». وهذه الرؤية الكونية تكون مؤسسة على التمييز بين غير المنظور أو الروحى أو الذاتى أو الخاص والمنظور أو الفيزيقى أو المادى أو الموضوعى العام .

النماذج المحلية الأصيلة

أنماط التفكير الدينى والتفكير العلمانى

من المهم أن ندرك أهمية دور الشعب أو الفلاحين فى تشكيل رؤى العالم الخاصة بهم، وفى الحفاظ على هويتهم فى عالم متغير تسعى قوى العولمة العالمية أن تهيمن عليه. على المستوى المحلى، القرويون المصريون يكونون موجهين فى تفكيرهم وأفعالهم نحو هذا العالم والعالم الآخر، بمعنى أنهم يتبعون طريقًا وسطًا بين الروحية والعلمانية. أى أنهم تبنوا ، فى آن واحد ، كلاً من رؤى العالم الدنيوية ، أو العلمانية ، ورؤى العالم الدينية . فى هذا السياق، تعد نظرية ماكس فيبر عن الإسلام بشكل عام غير متسقة مع تفكير وأفعال الفلاحين المسلمين بالمجتمع القروى المصرى . يدعى فيبر (Weber 1964 , 182 , 202 , 203) أن الإسلام ليس دين خلاص وليس متوجهًا نحو هذا العالم الدنيوى. كما أنه يدعى أن الإيمان بالقضاء والقدر قد نجم عنه نمط من القدرية الجبرية لا تتسق والعقلانية الرشيدة، بالإضافة إلى أن الدين الإسلامى الشعبى لم يتخلص من السحر (Weber 1964 , 204) . فالمسلمون ليسوا قدريين كما يدعى فيبر، كما أن الإسلام يؤكد على الثقة الكاملة فى الله سبحانه، لكنه يلزم كل مسلم أن يعمل بإيجابية ونشاط فى الحياة اليومية.بل توجد فى التراث الإسلامى الأحاديث التى تحمل هذا المعنى: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك

تموت غداً». ويُظهر الفلاحون اهتمامًا عظيمًا بالحياة فى شمولها أو فى جوانبها الظاهرة والمحسوسة والعملية والمتغيرة، وكذلك فى جوانبها غير المنظورة والروحية والأبدية.

وعلى خلاف الحال فى المجتمع الغربى ، حيث فقد الكون المقدس أو الدين كثيراً من معناه ومغزاه العام ، وأصبح يدخل بصورة متزايدة فى المجال الخاص (Beyer 1994, 70 ; Luckmann 1967 , 103 - 4) ، لا يزال الدين فى المجتمع القروى المصرى يلعب دوراً هامًا فى كل من المجالات العامة والخاصة. إن محور الارتكاز فى نظرية الخصوصية – التى هى جزء من جدل العلمانية فى الغرب – هو «أن الأشكال الدينية التقليدية لم تعد حتمية بالنسبة للمجتمع ككل، لكنها لا تزال توجه حياة الأفراد والجماعات الفرعية» (Beyer 1994 , 70) .

فى المضمون المحلى للمجتمع القروى المصرى، يشمل الدين الحياة الاجتماعية ويحتويها. ويكون نمط التفكير الدينى موجهًا ومرتبطًا بصورة جوهرية بالواقع المتسامى والمقدس الذى يكون موضع الإيمان والتسليم ، والذى يمارس تأثيراً عظيمًا على الواقع الاجتماعى والكونى من خلال الطاقات الكامنة والقوى المنظورة والقوى غير المنظورة والقوى الخارجية والقوى الداخلية[٣]. إن العلاقة بين الأنماط الدينية وغير الدينية من التفكير هى علاقة تقابل واحتواء معًا. وهذا يعنى أن التفكير الدينى يقابل التفكيرغير الدينى، سواء أكان سحريًا أم تجريبيًا أو علمانيًا ، ويحتوى عليه فى نفس الوقت طالما قُيّم الأخير بواسطة الأفراد على أنه خير أو شر ومناسبة أو غير مناسبة فى علاقته بالأول أو الدينى. ولعل ذلك يفسر لماذا يكون التمييز الأخلاقى قويًا اجتماعيًا وسياسيًا.

فى أنشطتهم اليومية أو الاقتصادية ، مثلاً ، يعمل القرويون بجد واجتهاد كى يصلوا بمصالحهم المادية إلى أعلى مستوياتها، ويحسنوا من أوضاعهم الاجتماعية، لكن هذه المناشط تصبح شرعية من خلال الإطار العام من معتقداتهم وقيمهم الدينية . فعندما ينجح شخص ما ، مثلاً ، فى تحقيق بعض أهدافه الاقتصادية عن طريق الوسائل المشروعة والعمل المستمر، يُطلق على ثماره « كسب حلال » ، حيث يُسمى ما يكون مقبولاً ومسموحًا به دينيًا واجتماعيًا «الحلال» ، على عكس ما يكون ممنوعًا

أو محرمًا (الحرام) . وهذا المعنى الخاص بالحلال يكون سائداً في الحياة اليومية للقرويين بحيث أنهم يكونون حساسين نحو أى علاقة غير عادلة أو غير نزيهة(٤). بعبارة أخرى، «يتخيل الناس نظامًا كونيًا متساميًا في حدود من القواعد التى تحكم حياتهم اليومية ، والعكس بالعكس» (Beyer 1994 , 83) .

لقد طور القرويون شعوراً عميقًا بمعتقداتهم وقيمهم وأعمالهم الدينية والأخلاقية. وهم على وعى بهذه المعتقدات والقيم بحيث أنهم يحذرون من يخالفها ويتنكر لها. وتستخدم كلمة « إسلام » بصورة جلية كمحك أو مقياس على أساسه تُقوم أقوال وأفعال الناس. وعلى سبيل المثال، من المألوف أن نسمع أن فلاحًا لم يستلم في الموعد المحدد نصيبه من السماد من الجمعية التعاونية، أو شاهد رجلا يسيء معاملة أطفاله أو زوجته، فيقول: «هذا ليس (إسلام) ، هذا حرام». إن مثل هذه العبارات ، التى تستخدم في سياقات متنوعة ومختلفة ويلاحظ فيها الفلاحون خروجًا عن المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، تشير إلى فهم الناس العميق ووعيهم بالتمييز الدقيق الذى يضعه الإسلام بين ما هو شرعى ومقبول وما هو دون ذلك . لكن يجب ألا نغفل حقيقة أن القرار الفعلي عما هو خير أو شر هو نقاش أو جدل مفتوح . ما هو عام ومشترك هو أن الإسلام يقدم وصفًا كاملاً عن حقوق الحياة . ولغة الحكم الاجتماعى لغة طبيعية وأخلاقية. لكن لا يوجد ميكانيزم أو وسيلة لإصدار حكم جمعى محدد عن حالات بعينها .

وعلى عكس التفكير الدينى، الذى يعمل داخل مجال المقدس، فإن التفكير السحرى يُنظر إليه من قبل الأفراد إما على أنه تحالف مع الشياطين أو القوى الشريرة ، وإما على أنه سوء استخدام للمجال المقدس . ويقتبس الفلاحون ويرددون أقوالا سائرة مثل «خذ من القرآن ما شئت لما شئت»(٥). وبالرغم من أن هذه العبارة يُقصد بها استلهام الناس فى أن يفكروا ويسلكوا بصورة أخلاقية، يعتقد الناس أنها تتضمن معنى مستترًا. ففى الحياة اليومية ، هناك من يستخدمون النصوص المقدسة والكائنات والقوى غير المنظورة لأغراض خيرة، ومن يستخدمونها لأغراض شريرة . إنها النية ،

أو نية الشخص ، وعلاقته مع الناس واللّه ، كما يؤكد الفلاحون ، هى التى تحدد أى طريق يختار ، وطبقًا لهذا الاختيار سوف يقيمه الناس فى العالم الحاضر ويحاسبه الله فى الدنيا والآخرة .

إن التوازى بين الكون أو العالم والفرد يظهر بصورة واضحة فى معتقدات القرويين وشعائرهم المتعلقة بالحياة والموت والعالم الآخر. بعبارة أخرى ، الحياة والموت والبعث ، كلها حالات يختبرها الكون والفرد. فالحياة تسير نحو الموت، والموت هو عتبة الحياة الأبدية. ويعتبر الفلاحون المصريون الكون (العالم) ، أو الدنيا، على أنها دار انتقالية وفانية ومتدنية من حيث مقارنتها بدار الآخرة التى هى دار الحق ودار البقاء. إن الحياة أو المجتمع ككل يُنظر إليه على أنه غير كامل . فحدود المجتمع تظهر فى عدم مقدرته على إرضاء حاجات أعضائه. كما أن التنافس الاجتماعى والسياسى بين وحدات أو أعضاء المجتمع ، بغرض السيطرة على حياة القرية الاجتماعية والاقتصادية، تعتبر مظاهر للمصالح الخفية (الباطنة) لهؤلاء الأفراد. لكن ما يضفى المعنى على العالم الظاهر، بعامة، والمجتمع، بخاصة، هو أنهما يعتبران من قبل أهل القرية مكانًا أو مسرحًا للامتحان الدينى، أو، مجازًا، حقلاً يجب أن يُفلَح وتجمع ثماره فى هذه الحياة وأيضًا فى الحياة الآخرة. باختصار، قصور خبرة الإدراك الحسى فى هذه الحياة يتغلب عليه الفلاحون بالاعتقاد فى الواقع الغيبى (الغيب)، الذى هو، وبصورة جوهرية ، تصور دينى. الغيب ، إذن ، يقدم رؤية مفتوحة ومرنة تسمح أو تتيح الفرصة للأشياء والأحداث، خاصة غير المتوقعة، أن تحدث. إنه الارتباط المتداخل للجوانب الشخصية والاجتماعية والكونية ، ذلك الارتباط الذى يفسر الاندماج الوجدانى العميق للفلاح المصرى بهذا العالم. فمن أجل أن يشعر بالأمن وأن يؤكد على أن يعيش حياة مسالمة ، يجب على الفرد أن يقوى علاقته ليس مع الناس فقط بل أيضًا مع اللّه . بالنسبة للقرويين – بدون رحمة اللّه التى وسعت كل شىء – لن يكون هناك معنى للحياة، بل إنها لن تُحتمل عن طريق ربط خبرتهم الاجتماعية الدنيوية بواقع إلهى ومتسام يجد الناس فيما يفكرون فيه ويقولونه ويفعلونه معنى . فى هذا السياق ،

ما يكون له معنى عند الناس، يكون حقيقيًا وواقعيًا سواء أكان مُتصوراً ومُؤسسًا داخليًا عبر صور وتصورات معينة، أو كان مُدركًا خارجيًا عبر رموز مشخصة. وكما يقول باتسون (Bateson 1951 , 217) «في واقع الأمر ، القضايا عن العالم الذى نعيش فيه ليست صادقة أو كاذبة في المعنى الموضوعي البسيط، فهى تكون أكثر صدقًا إذا كنا نعتقد ونسلك على أساس ذلك، وتكون أكثركذبًا إذا لم نعتقد فيها. إن صدقها يعتمد على اعتقادنا » .

إن العلماء الذين يحافظون على التمييز بين الأصولى والمتأدب، وغير الأصولى أو الشعبى غير المتأدب ، يغفلون مغزى النظام الكونى الذى يشارك فيه كل من المسلم المتأدب والمسلم غير المتأدب. المشكلة هي أن الدراسات الأنثروبولوجية حول هذا الموضوع ليست كثيرة . لكن الرؤى الكونية لا يؤسسها النخبة أو المفكرون المتأدبون فقط بل تكون كامنة في الخيال الشعبى في انتظار اللحظة المناسبة كي يُعبر عنها في الأنشطة اليومية للأفراد . كما أن الرؤية الدينية للعالم أو النسق التصورى للمسلمين هو الذى يكشف عن أكثر الخصائص شيوعًا في تفكيرهم وأفعالهم. وتخلص الدراسة إلى أن الاهتمام الجوهرى عند الفلاحين هو الحفاظ على كل ما له معنى، وأن يكون متسقًا مع تعاليم الإسلام الأساسية .

إن التصور الشعبى للكون عند القرويين المصريين يكون متسقًا في كثير من الجوانب الأساسية مع النسق التصورى الإسلامى السائد. ونؤكد مرة أخرى على أن التصور الكونى المحلى، والدين، والعلمانى، والإلهى، والمقدس، وغير المقدس ، جميعها تنتظم فى نسيج الأفعال اليومية للقرويين المصريين. إن الكون بأسره – من خلال العلاقات الهرمية بين الأجزاء المؤلفة له – يكون مترابطًا معًا ترابطًا قويًا. إن العالم عند المصريين، باستخدام عبارة دومو (Dumont 1986 , 251) ، «هو عالم الإيمان في مقابل عالم... الحس العام المعاصر. وبصورة أكثر دقة، هو عالم وافر بالأبعاد المختلفة من الحياة المشخصة التى لم تتجزأ بعد».

في النهاية ، تخلص الدراسة إلى أن الاعتقاد فى الجوانب الغيبية وغير المنظورة والمجهولة من الكون أو العالم أو الحياة هو اعتقاد مشترك فى الدين والتصور الشعبى للكون. وفى الواقع، فإن تصور الغيب والأفكار المرتبطة بالروحية تقدم إمكانية تحقيق تجربة ثقافية ودينية كاملة داخل رؤية كونية شمولية. وهذه الرؤية الكونية الشمولية قد رعاها كل من رجال الدين والعامة من الناس وعملوا على الحفاظ عليها فى مواجهة التغلغل المستمر للعلمانية والعولمة التى وُصفت تأثيراتهما السلبية على أنها علامات الفساد الكونى التى سوف تؤدى إلى نهاية العالم. إن مستقبل التصورات الشعبية للكون ليس مرتبطًا بواقع الاهتمام المحلى بصفة خالصة بل بمستقبل التراث والدين فى مصر ككل .

الهوامش

(١) من المهم أن نلاحظ أن مفكراً غربيًا يقول « إن الحقوق الإنسانية ، والحريات البشرية ، والكرامة الإنسانية، يكون لها جذورها العميقة خارج العالم المحسوس » (Have)، والعبارة مقتبسة فى (Eickelman 2000 , 121) .

(٢) انظر مناقشة جيلسنان Gilsenan حول العلاقة بين الكذب والشرف. يقول جيلسنان إن شرف الناس يكون مهدداً بواسطة هؤلاء الذين يجعلون «ما يجب أن يكون مستتراً ومحجوباً اجتماعياً، عاماً وظاهراً» (1976 , 201). انظر أيضاً أفكار رابابورت (Rappaport 1979 , 223 - 46) حول القداسة والأكاذيب.

(٣) الإيمان بواقع مقدس أو دينى مسلم به يكون مُعبراً عنه فى «مسلمات مقدسة»، بتعبير رابابورت (Rappaport 1979 , 129 - 142) ، مثل الشهادتين (أشهدُ أن لا إله إلا الله ، وأشهدُ أن محمدا رسول الله) .
وتتسم المسلمات المقدسة والمطلقة بأنها تشير إلى مرجعيات غير مادية (Rappaport 1979 , 1999) . وفى مجتمع الدنكا (بالسودان)، على سبيل المثال، فإن كلمة «المقدس» هى الصدق، أو ما يكون كذلك بصورة مطلقة. ويعتقد الدنكا أنه ، فى مناسبات معينة ، يمكن للأفراد أن ينطقوا هذه الكلمة « الموضوعية » التى تمثل للآخرين طبيعة الأشياء فى المواقف الماضية والحاضرة والمستقبلة. وأحد أهم التعبيرات الشائعة التى يستخدمها أهل الدنكا للتأكيد على صدق ما يقولونه هى: «مثل المقدس»، «تماماً كالمقدس» (Lienhardt 1976 , 47) .

(٤) معنى الحلال يكون جوهرياً وينعكس فى السلوك اليومى البسيط للفلاحين. على سبيل المثال، عندما يقوم شخص بذبح طائر أوحيوان للاستهلاك المنزلى يقول أثناء الذبح «سبحان من حلّل الحلال وحرّم الحرام».

(٥) يذكر ابن خلدون (82 - 470 , 97 - 391 , 1981) أن بعض الممارسين يستخدمون حروفًا وآيات من القرآن الكريم لأغراض خيرة أو شريرة أو سحرية. انظر أيضًا البونى (د.ت) الذى ألف كتاباً من أربعة أجراء يكشف فيه كيف أن الناس يستطيعون، على حد تعبيره، أن يستخدموا حروفًا وآيات قرآنية لأغراض خيرة.

المراجع

أولا : المراجع العربية(*) :

ابن هشام، السيرة النبوية، المكتبة التوفيقية، القاهرة ١٩٧٨ .

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٣٧.

ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٦١ .

ابن عربى، محيى الدين، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٢ .

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦ .

أزدى، يزيد بن محمد، تاريخ الموصل. المجلى الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ، لجنة إحياء التراث الإسلامى، القاهرة ١٩٦٧ .

الأسود، السيد، «التراث الشفاهى ودراسة الشخصية القومية»، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٨٥، مجلد ٢١٦ ، عدد ا (٢٧١ - ٢٩٤)

- الصبر فى التراث الشعبى المصرى: دراسة أنثروبولوجية ، منشأة المعارف، الإسكندرية، a ١٩٩٠ .

- « الثقافة والتفكير: رؤية أنثروبولوجية» ، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة ١٩٩٠ ، مجلد ٢٧ ، عدد ٣ (٧١ - ١٠٣).

(*) من اقتراح المترجم .

– البيت الشعبي: دراسة أنثروبولوجية للعمارة الشعبية والثقافة التقليدية لمجتمع الإمارات، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، لجنة التعريب والترجمة والنشر ، والعين ، ١٩٩٦ .

– «النظرية العمرانية فى العبر الخلدونية: العمران والدولة» (مراجعة نقدية).مجلة البحرين الثقافية، السنة الثالثة، العدد ١٠ (١٥٠ – ١٥٤).

– الأنثروبولوجيا الرمزية : دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة فى فهم الثقافة وتأويلها. منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٢ .

البونى، أحمد بن على ، شمس المعارف الكبرى، (٤ مجلدات)، مطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (د.ت).

الجوزية، ابن قيم، الروح، مطبعة المدنى، جدة ١٩٨٤ .

الشربينى، يوسف بن محمد، هز القحوف فى شرح قصيد أبى شادوف، (حرره محمد قنديل الباقلى بعنوان « قريتنا المصرية قبل الثورة ») ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٣ .

– المنوفى، كمال، الفلاح المصرى ومبدأ المساواة، دار ابن خلدون، القاهرة ١٩٧٨ .

– الثقافة السياسية للفلاحين المصريين، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨٠ .

المصرى، فاطمة، الزار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٦٥ .

المقريزى، أحمد بن على، كتاب المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٠ .

الغزالى، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (٤ مجلدات)، دار المنار، القاهرة ١٩٧٩ .

حمدان، جمال، شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٨٠ .

راغب الأصبهانى، أبو القاسم، المفردات فى غريب القرآن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٠ .

صالح، أحمد رشدى، الأدب الشعبى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧١ .

قطب، سيد، مشاهد القيامة فى القرآن، دار المعارف، القاهرة ١٩٦١ .

عويس، سيد، من ملامح المجتمع المصرى: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعى. مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٦٥ .

– الخلود فى التراث الثقافى المصرى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦ .

زيتون، محمد، إقليم البحيرة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢

ثانياً المراجع الأجنبية :

el-Aswad, el-Sayed, 1987. "Death Rituals In Rural Egyptian Society : A Symbolic Study" in Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and world Economic Development, Vol. 16. No. 2 (205 - 41)

- 1993. "The Gift and the Image of the Self and the Other Among Rural Egyptians", in Rosa Godula, ed. The Gift in Culture. Prace Etnograficzne, Jagiellonian University Press. 1993. Vol. 31 (35 - 49).

- 1994 " The Cosmological Belief System of Egyptian Peasants " Anthropos (International Review of Anthropology andLinguistics) 89, 4/6:539-578.

- 1994.(Book Review) Popular Culture of Medieaval Cairo, by B. Shoshan (Cambridge : Cambridge Univ. Press) in Anthropos., (International Review of Anthropology andLinguistics) 89, 4/6: 650-651.

- 1997. " Archaic Egyptian Cosmology" in Anthropos (International Review of Anthropology and Linguistics) 92, 1/3 : 69-81.

-1998. (Book Review)The Politics of Households in Ottoman Egypt by Jane Hathaway. Cambridge: Cambridge University Press in Anthropos(International Review of Anthropology andLinguistics) 94, 4/6.

Berger, Arthur Asa 1989 Signs In Contemporary Culture: An Intoduction to Semiotics, Salem, Wisconsin: Shefield Publishimg Co.

Bidney, David. 1973 "On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Relation to the History of Anthropological Thought" in Paul Arthur Schilpp (ed.) The Philosophy of Ernst Cassirer. (467-544). La Sale, Illinois: Open Court Publishing Company.

Blumer, Herbert. 1962. "Society as Symbolic Interaction" in A.M. Rose (ed.) Human Behavior and Social Processes. Boston: Hougton Mifflin.

Borofsky, Robert 1977. "CA Forum on Theory in Anthropology: Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins". Current Anthropology, vol. 38, no. 2, April (255-282).

Bourdieu, Pierre 1977. Outline of A Theory of Practice. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1979. "Symbolic Power" Critique of Anthropology 3/4: 77-85.

Broun, T.A.C. 1961. Freud and the Post-Freudians. Baltimore, Maryland: Penguin Books.

Buchowski, Michal 1996. "Metaphor, Metonomy and Cross-Cultural Translation" Semiotica. 110- 3/4 : 301-310.

Cassirer, Ernst 1944. An Essay on Man: An Intoduction To a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press (London, H. Mhlford: Oxford University Press).

Crick, Malcolm 1976. Exploration in Language and Meaning. London: Malaby Press.

Charon, Joel M. 1992 (1972). Symbolic Interactionism. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Clifford, James. 1988. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge: Harvard University Press.

Devereux, George. 1979 " Fantasy and Symbol as Dimension of Reality" in R. A. Hook (ed.) Fantasy and Symbol. New York: Academic Press.

Dilthey, Wilhelm. 1976. "The Construction of the Historical World in the Human Sciences" in H. P. Rickman (ed.) W. Dilthey: Selected Writings (168-245). Cambridge: Cambridge University Press.

-1988. Intoduction to Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History. Translated with an Introductory Essay by Ramon J. Betanzos.Detroit: Wayne State University Press.

Dolgin, Janet, D. Kemnitzer and M. Schneider. 1977 "Introductioni in Dolgin et al (eds.) Symbolic Anthropology, A Reader: The Study of Symbols and Meanings. New York: Columbia University Press.

Dumont, Louis 1980. Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Chicago: The University of Chicago Press

- 1986.Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspectives.Chicago: The University of Chicago Press

Duncan, H. Dalzie 1961. Language and Literature in Society. New York: The Bedminster Press.

- 1968. Symbols in Society. New York: Oxford University Press.

Durkheim, Emile 1965 (1915). Elementary Forms of Religious Life. New York: The Free Press.

Durkheim, Emile and Marcil Mauss1963 Primitive Classification. Translated by Rodney Needham. London:Cohen & West.

Evans-Pritchard, E. E. 1937. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. London: Oxford University Press.

-1940. The Nuer. London: Oxford University Press.

-1962. Social Anthropology and Other Essays. New York: Free Press of Glencoe.

-1977 (1956). Nuer Religion. Oxford University Press.

Fernandez, James. 1975. "On the Concept of the Symbol" Current Anthropology, vol. 16, no. 4 (652-654)

-1991 (ed.) Beyond Metaphore: The Theory of Tropes in Anthropology. Stanford, Califoria: Stanford Univ. Press.

Firth, RaymondE. 1973.Symbols: Public and Private. Ithaca, New York: Cornell Univarsity Press.

Frazer, Sir James 1987 (1922) The Golden Bough: A Studyof Magic and Religion. New York:Collier Books, Macmillan Pubishing Company.

Freud, Sigmund 1946 (1918) Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Livesof Savages and Neurosis. New York:Vintage Books.

Friedman, Jonathan. 1988. "No History is an Island: Exchange between Jonathan Friedman and Marshal Sahlins" Critique of Anthropology, vol. 8, no. 3 (7-39).

Friedrich, Paul 1991. "Polytropy" in James Fernendez (ed.) Beyond Metaphore: The Theory of Tropes in Anthropology.(17-55). Stanford, Califoria: Stanford Univ. Press.

Geertz, Clifford. 1971 (1968). Observed Islam: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago: The University of Chicago Press.

-1973. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

-1983. Local Knowledge. New York: Basic Books.

-1988 Works and lives: The Anthropologist as Author. Stanford, California: Stanford University Press.

-1989. "Toutes Directions: Reading the Signs in an Urban Sprawl" International Journal of Middle Eastern Studies, vol. 21 (3); 291-306.

-1995. Culture War. New York Review of Books, November 30 (4-6).

Goffman, Erving 1951. The Presentation of the Self in Everyday Life. Garden City, New York: Doubleday.

-1982(1967) Interaction Ritual: Essays On Face to Face Behavior. New York:Pantheon Book.

Hamburg, Carl H. 1973. "Cassirer's Conception of Philosophy" in Paul Arthur Schilpp (ed.) The Philosophy of Ernst Cassirer. (75-199). La Sale, Illinois: Open Court Publishing Company.

Hertz, Robert 1961.Death and the Right Hand. Translatd by R. and C. Needham. London.

-1973. " The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity" in R.and C.Needham (eds.) Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification (Forward by Evans-Pritchard). Chicago: the University of Chicago Press.

Honigmann, J. 1972. The Development of Anthropological Ideas. The Dorsey Press.

Langer, Susanne 1967 (1942). Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art. Cambridge, Massachsetts: Harvard University Pess.

Lash, Scott 1990. Sociology of Postmodernism. London and New York:Routledge.

Leach, Edmund 1958 "Magical Hair" Thr Journal of the Royal Anthropological Institute, 88 (2):147-164.

-1962 "Pulleyar and the Lord Buddha: An Aspect of Religious Syncretism in Ceylon" Psycholoanalysis and the Psychoanalytic Review, 49 (2):80-102.

-1972 "Pulleyar and the Lord Buddha:" (Slighly abridged) in William A. Lessa and Evon Z. Vogt (eds.)Reader in Comparative Religion. New York:Harper and Row (303-313).

Leinhardt, Godfrey 1976. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford: Oxford University Press.

-1985. "Self: Public, Private. Some African Representations" in M.Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.) The Category of the Person.(141-155) Cambridge:Cambridge University Press.

Levi-Strauss, Claude 1963. Structural Anthropology. New York: Basic Books.

-1973. Totemism. Translated by Rodney Needham. London: Penguin Books.

-1966. The Savage Mind. Translated by George Wiedenfield and Nicolson,London.

-1969 (1967). The Elementary Structure of Kinship. Edited by Rodney Needham, translated by James Harle Bell and John Richard von Sturmer. Boston: Bacon Press.

Levy, Robert. 1984. "Emotion, Knowing and Culture" in Richard Shweder and Robert LeVine (eds.) Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge University Press (214-237).

Makreel, Rudolf. 1975. Dilthey: Philosopher of the Human Sciences. Princeton:Princeton University Press.

Marcus, George E. and Michael Fischer 1986. Anthropology as Cultural Critique. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Mead, George H.1972 (1934). Mind, Self and Society: From The Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: the University of Chicago Press.

Malinowski, B. 1922 Argogauts of the Western Pacific. New York: E.P. Duton & Co.

-1938. "The Problem of Meaning in Primitive Language" in Ogden,C.K. and A.I Richards (eds.) The Meaning of Meaning. London: Kegan Paul. Trench, Yurbner & Co.

Needham, R.and C. 1973 (eds.) Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification (Forward by Evans-Pritchard). Chicago: the University of Chicago Press.

Obeyesekere, Gonanath 1981. Madusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience. Chicago: the University of Chicago Press.

-1990. The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology. Chicago: The University of Chicago Press.

-1992. The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific. Princeton: Princeton University Press.

Ogden,C.K. and A.I Richards (eds.) 1938. The Meaning of Meaning. London: Kegan Paul. Trench, Yurbner & Co.

Ohnuki-Tiemey, Emiko 1991. "Embedding and Transformation Polytrope: The Monkey as Self in JapaneseCulture"in James Fernendez (ed.) Beyond Metaphore: The Theory of Tropes in Anthropology.(155-189). Stanford, California: Stanford Univ. Press.

Ortner, Sherry 1973 "On Key Symbols" American Anthropologist, Vol.179 :1339-1345.

Parmentier, R.J. 1997. "The Pragmatic Semiotics of Cultures" Semiotica. vol. 116, no. 1 (1-114).

-1996 "Haolering in the Wind: On the Rhetoric of Identity Anthropology" American Quarterly, vol. 69, no. 4 (206-219).

-1994. Signs In Society Studies In Semiotic Anthropology.Bloomigton and Indianapolis: Indiana University Press.

Parsons, Talcott. 1968. The Structure of Social Action. New York: Free Press, Vol 1.

- 1951 Th Social System. New York: Free Press

- and Eaward A. Shils(eds)1962 (1951). Toward a General Theory of Action. Cambrige, Mass: Harper Torchbook.

Peirce, Charles 1940 (1902). "Logic as Semiotic: The Theory of Signs" in J. Buchler (ed.) Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover.

-1958. Selected Writings: Values in a Universe of Change, edited with Introduction and Notes by Philip P. Wiener. New York: Dover.

Pepper, Stephen C. 1942. World Hypothesis: A Study in Evidence. Berkeley: University of California Press.

Rabinow, Paul 1975. Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco. Chicago: The University of Chicago Press

Radcliffe-Brown 1964 (1932). The Andaman Islanders. New York: Crowell-Collier Publishing Company.

Rappaport, Roy A 1979. Ecology, Meaning and Religion. Richmond, California: North Atlantic Books.

Rice, Kenneth 1980. Geertz and Culture. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Rickman, H. P. (ed.)1914.W. Dilthey: Selected Writings Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul 1971. 'The Model of Text: Meaningful Action Considered as a Text" Social Research, 38: 529-562.

-1976. Interpretation Theory: Discursive snd the Surplus of Meaning. Fort Worth, Texas: Texas University Press.

Rosaldo, M. Z. and Jane M. Atkinson 1975. "Man the Hunter and the Woman: Metaphors for the Sexes in Ilongot magical Spells" in Roy Willis (ed.) The Interpretation of Sumabolism. New York: John Wiley & Sons.

Rosaldo, Michil Z. 1980. Knowledge and Passions: Ilongot Notions of Self and Social Life. Cambridge: Cambridge University Press.

Sahlins, Marshall 1976. Culture and Practical Reason. Chicago: The University of Chicago Press.

-1981. Historical Metaphors and Mythical Realities. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

-1983. "Raw Women, Cooked Men and Other Great Things of the Fiji Islands" in P. Brown and D. Tuzin (eds.) The Ethnography of Cannibalism. Berkeley: Special Publication, Society for Psychological Anthropology (72-93).

- 1985. Islands of History. Chicago and London: The Chicago University Press.

-1995. How Natives Think: About Captain Cook, For Example. Chicago: The University of Chicago Press.

Sack, Sheldon (ed.) 1978 On Metaphor. Chicago and London:The Chicago University Press.

Sapir, Edward. 1933. "Symbolism" Encyclopedia of the Social Science, Vol. 14 :492-495.

Saussure, Ferdinand, de 1966 (1915). Courses in General Linguistics. Translated with and Introduction and Notes by Wade Baskin. New York, Toronto, London: McGraw-Hill Book Co.

Schneider, David M. 1980 (1968). American Kinship: A Cultural Account. Chicago: The University of Chicago Press.

-1976. "Notes Toward a Theory of Culture" in Keith Basso and Henry A. Selby (eds.) Meaning in Anthropology. Albuquerque: University of New York Press.

Shweder, Richard A. 1991 "How to look at Medusa Without Tubning to Stone: On Gananath Obeyesekere" in R. A. Shweder Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, (332-352).

-,1991. Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Singer, M. 1984. Mans' Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology. Bloomington: Indiana University Press.

Skorupski, John. 1976. Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

Spiro, Melford, E. 1969. " Discussion" in Robert E. Spencer (ed.) Forms of Symbolic Action: Proceedings in the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Washington: The University of Washington Press.

- 1992. "Cultural Relativism and the Future of Anthropology" in George E. Marcus (ed.) Reading Cultural Anthropology. Durham and London: Duke University Press. (124-151).

Swiatecka, M. Jadwiga. 1980. The Idea of the Symbol. Cambridge: Cambridge University Press.

Tambiah, S.J. 1968. "The Magical Power of Words" Man, 3 (2) : 175-208.

- 1990.Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Terence 1991 "'We are Parrots', 'Twins are Birds': Play of Tropes as Operational Structure" in James Fernendez (ed.) Beyond Metaphore: The Theory of Tropes in Anthropology.(121-158). Stanford, Califoria: Stanford Univ. Press.

Turner, Victor 1982 (1967). The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca and London: Cornell University Press.

- 1969a, The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Ithaca and New York: Cornell University Press.

- 1969b. "Forms of Symbolic Action: Introduction" in Robert F. Spencer (ed.) Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Meeting of American Ethnological Society. Seattle and London: The University of Washington Press.

- 1973. "Symbols in African Ritual", Science. vol. 179: 1100-1105

-1982. From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play. New York: PAJ Publications.

Thomas, Nicholas 1993. "Cook Reappraised" Current Anthroopology, vol. 34 (328-330).

Todorov, Tzvetan 1984. Theories of the Symbols. Translated by Catherine Porter. Ithaca. New York:Cornell University Press.

- , 1986 Symbolism and Interpretation Translated by Catherine Porter. Ithaca. New York:Comell UniversityPress.

Wagner, Roy 1986 Rymbols That Stand For Themselves. Chicago and London: Chicago University Press.

Webster, Steven 1989. "Some History of Social Theory in Sahlin's Structuralist Cultural History" Critique of Anthropology, vol. 9, no. 3 (31-58).

White,Leslie 1949. The Science of Culture. New York: Grove.

- 1959. The Evolution of Culture. New York: McGraw-Hill.

- 1962. "Symboling: A Kind of Behavior" The Journal of Psychology 59: 311-17.

Wittgenstein, Ludwig 1984. Culture and Value. Translated by Peter Winch. Chicago: Chicago University press

Young, Carl 1968 (1964). Man and His Symbols. New York: Dell Publishing.

المراجع

Abou-Zeid, Ahmad M. Honour and Shame among the Bedouins of Egypt," in *Honour and Shame*, ed. J. G. Peristiany (pp. 243–59). Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

———. "Islam and the Gendered Discourses of Death." *International Journal of Middle Eastern Studies* 25 (1993): 187–205.

———. "Television and the Virtues of Education: Upper Egyptian Encounters with State Culture," in *Directions of Change in Rural Egypt*, ed. N. Hopkins and K. Westergaard (pp. 147–65). Cairo: American University Cairo Press, 1998a.

———. "The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics," in *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (pp. 243–69). Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998b.

Abu-Zahra, Nadia M. "On the Modesty of Women in Arab Villages: A Reply." *American Anthropologist* 72, no. 5 (1970): 1079–88.

———. "Baraka, Material Power, and Women in Tunisia." *Revue d'Histoire Maghrebine* 5, nos. 10–11 (January 1978): 1–24.

———. *Sidi Ameur: A Tunisian Village* (published for the Middle East Center, St. Anthony's College, Oxford). London: Ithaca Press, 1982.

———. *The Pure and the Powerful: Studies in Contemporary Muslim Society*. Reading, Berkshire, UK: Ithaca Press, 1997.

Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Ahmed, Akbar S., and Hastings Donnan. *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge, 1994.

al-Bunī, Aḥmad Ibn ʻAlī. *Shams al-Maʻārif al-Kubrā* (4 vols.). Cairo: Muḥammad ʻAlī. Ṣubayḥ wa-Awlādih (n.d).

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' ʻUlūm ad-Dīn*. Cairo: Dār al-Manār, 1979.

al-Jawzīyah, Ibn Qayyim. *ar-Rūḥ* (The soul). Jiddah: al-Madanī Press, 1984.

al-Maqrīzī, Aḥmad Ibn ʻAlī. *Kitāb al mawāʻiẓ wa al-iʻ tibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa' al-āthār* (1853). Bulāq al-Qāhirah Cairo: Dār al-Tibaʻh al-Miṣriryah, 1970.

al-Miṣrī, Faṭma. *az-Zār*. Cairo: al-Hay'a al-miṣriyah lil-kitāb, 1975.

al-Ms'udi, Abī al-Ḥasan. *Murūj al-dhahab wa-ma'adin al-jawhar*. Bayrut: al-Jāmi'ah al-Lubnāniyah. Qism al-Dirāsāt al-Tārikhiyah. al-Manshurat, 1965.

al-Munūfī, Kamāl. *Al-Fallāḥ al-Miṣrī wa mabdā al-Musāwāh* (The Egyptian peasant and the principle of equality). Cairo: al-Hayā al-Miṣriyya al-'āmma lil-kitāb, 1978.

———. *Ath-thaqāfah as-siyasiyyah lil-fallahin al-Miṣriyyīn* (The political culture of Egyptian peasants). Cairo: Dar Ibn Khaldun, 1980.

al-Sharqāwi, 'Abdel Raḥman. *al-Arḍ* (Egyptian earth), trans. D. Stewart. Reprint, London: Saqi Books, 1990.

al-Tabari, Abi Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Tarikh al-Tabari: tarikh al-rusul wa-al-muluk, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim*. Cairo: Dār al-Ma'arif, 1960.

Ammar, Hamid. *Growing Up in an Egyptian Village*. London: Routledge/Kegan Paul, 1966.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Antoun, Richard. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Tradition." *American Anthropologist* 70 (1968): 671–97.

———. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

———. "Themes and Symbols in the Religious Lesson: A Jordanian Case Study." *International Journal of Middle Eastern Studies* 25, no. 4 (1993): 607–24.

Asad, Talal. *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. New York: Praeger Publishers, 1970.

———. *The Idea of Anthropology of Islam* (Occasional Papers Series). Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

———. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

———. "Remarks on the Anthropology of the Body," in *Religion and the Body*, ed. Sarah Coakley (pp. 42–52). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Ayrout, Henry Habib. *The Egyptian Peasant* (1938). Reprint, Boston: Beacon Press, 1963.

Azdi, Yazid ibn Muhammad. *Tārikh al-Mawṣil*. Cairo: al-Majlis al-A'la lil-Shūn al-Islamiyah. Lajnat Iḥyā' al-Turath al-Islami, 1967.

Baer, Gabriel. *A History of Landownership in Modern Egypt 1800–1950*. London: Oxford University Press, 1962.

———. *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

———. *Fellah and Townsman in the Middle East*. London: Frank Cass, 1982.

Bahl, Vinay, and Arif Dirlik. "Introduction" to *History after the Three Worlds*, ed. A. Dirlik, V. Bahl, and P. Gran (pp. 3–23). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Barnes, R. H. *Kedang: A Study of Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Barth, Fredrik. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Bates, Robert. "People in Villages: Micro-level Studies in Political Economy." *World Politics* 31 (October 1978): 129–48.

Bateson, G. "Conventions of Communication: Where Validity Depends Upon Belief," in *Communication: The Social Matrix of Psychiatry*, ed. Jurgen Ruesch and G. Bateson (pp. 212–27). New York: W. W. Norton, 1951.

———. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books, 1972.

———. *Mind and Nature: A Necessary Unit*. New York: Bantam New Age Books, 1981.

Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*. London: Cambridge University Press, 1970.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY: Doubleday, 1966.

Beyer, P. *Religion and Globalization*. London: Sage, 1994.

Binder, Leonard. *In a Moment of Enthusiasm*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Birks, J. S., et al. "Who Is Migrating Where? An Overview of International Labor Migration in the Arab World," in *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt*, ed. A. Richards and P. L. Martin (pp. 117–34). Cairo: American University in Cairo Press, 1983.

Blackman, Winifred, S. "Some Beliefs among the Egyptian Peasants with Regard to *'afārīt*." *Folklore* 35 (1924): 167–84.

———. *The Fellāhīn of Upper Egypt*. London: Frank Cass, 1927.

Boddy, Janice. "Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance." *American Ethnologist* 15, no. 1 (1988): 4–27.

———. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

———. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality." *Annual Review of Anthropology* 23 (1994): 407–34.

Bourdieu, Pierre. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society," in *Honour and Shame*, ed. J. G. Peristiany (pp.191–241). Chicago: University of Chicago Press, 1966.

———. *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bowen, John R. *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Brown, Nathan. *Peasant Politics in Modern Egypt: The Struggle against the State*. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

———. "The Ignorance and Inscrutability of the Egyptian Peasantry," in *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, ed. F. Kazemi and J. Waterbury (pp. 203–21). Miami: Florida International University Press, 1991.

Burke, Edmund. "Changing Patterns of Peasant Protest in the Middle East, 1750–1950," in *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, ed. F. Kazemi and J. Waterbury (pp. 24–37). Miami: Florida International University Press, 1991.

Burkhalter, Sheryl L. "Completion in Continuity: Cosmogony and Ethics in Islam," in *Cosmogony and the Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics*, ed. R. W. Lovin and F. E. Reynolds (pp. 225–50). Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Butler, Alfred J. *The Arab Conquest of Egypt*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Calverley, E. E. "Doctrines of the Soul (*nafs* and *rūḥ*) in Islam." *Moslem World* 33 (1943): 254–64.

———. "Nafs," in *Encyclopedia of Islam*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960.

The Central Agency for Public Mobilization and Statistics (Egypt), 1976.

———. 1986.

Cerulli, Enrico. "Zar," in *Encyclopedia of Islam*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960.

Chelhod, J. A. "Contribution to the Problem of the Pre-eminence of the Right, Based upon Arabic Evidence," in *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, ed. Rodney Needham (pp. 239–61). Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Clark, R. T. Rundle. *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (1959). Reprint, London: Thomas & Hudson, 1978.

Coakley, Sarah. *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Crapanzano, Vincent, and Vivian Garrison. *Case Studies in Spirit Possession*. New York: Wiley, 1977.

Csordas, Thomas J. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." *Ethos* 18 (1990): 5–47.

———. "Somatic Modes of Attention." *Cultural Anthropology* 8 (1993): 135–56.

———. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Dalton, George. *Tribal and Peasant Economy*. Austin: University of Texas Press, 1967.

D'Andrade, Roy. "A Folk Model of the Mind," in *Cultural Models in Language and Thought*, ed. D. Holland and N. Quinn (pp. 112–48). Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

———. "Culturally Based Reasoning," in *Cognition and Social Worlds*, ed. A. Gellatly, D. Rogers, and J. A. Sloboda (pp. 132–43). Oxford: Clarendon Press, 1989.

Dessouki, Ali E. Hillal. *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger Publishers, 1982a.

———. "The Politics of Income Distribution in Egypt," in *The Political Economy of Income Distribution in Egypt*, ed. G. Abdel-Khalek and R. Tignor (pp. 55–87). New York: Holmes & Meier, 1982b.

———. "The Shift in Egypt's Migration Policy: 1952–1978." *Middle Eastern Studies* 18, no. 1 (1982c): 53–68.

Douglas, Mary. *Purity and Danger*. London: Routledge/Kegan Paul, 1966.

———. *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff, 1970.

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, rev. English ed. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

———. "A Modified View of Our Origin: The Christian Beginning of Modern Individualism," in *The Category of the Person*, ed. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes (pp. 93–122). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

———. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective.* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Duncan, D. B. "The Development of the Idea of Spirit in Islam." *Acta Orientalia* 9, no. 4 (1931): 307–51.

Dundes, Alan. "Folk Ideas as Units of Worldview." *Journal of American Folklore* 84 (1971): 93–103.

Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915). Reprint, New York: Free Press, 1965.

Eickelman, Dale. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center.* Austin: University of Texas Press, 1976.

———. "Time in a Complex Society: A Moroccan Example." *Ethnology* 16, no. 1 (1977): 39–55.

———. *The Middle East: An Anthropological Approach.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981.

———. "The Study of Islam in Local Contexts." *Contributions to Asian Studies* 17 (1984): 1–16.

———. "National Identity and Religious Discourse in Contemporary Oman." *International Journal of Islamic Arabic Studies* 6 (1989): 1–20.

———. "Islam and the Language of Modernity." *Dadelus* 129, no. 1 (2000): 119–35.

Eickelman, Dale, and James Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

el-Aswad, el-Sayed. "*at-Turāth ash-Shufāhī wa Dirāsat ash-Shakhṣīy al-Qawmīyah*" (Oral tradition and the study of national character), in *'Ālam al-Fikr* 16, no. 1 (1985): 271–94. Kuwait: Kuwait Government Press.

———. "Death Ritual in Rural Egyptian Society: A Symbolic Study." *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 16 (1987): 205–41.

———. "Patterns of Thought: An Anthropological Study of World Views of Rural Egyptian Society." Unpublished Ph.D. dissertation, University of Michigan, Ann Arbor, 1988.

———. *Aṣṣabr fī at-turath ash-shā'bī al-miṣī dirāsah anthropolojiyyah* (The concept of patience in Egyptian folklore). Alexandria: Munsh'at al-Mar'āf, 1990a.

———. *Ath-thaqāfah wa at-tafkīr r'ūiyah anthropolojiyyah* (Culture and thought: An anthropological view). *National Review of Social Sciences* (Cairo) 27, no. 3 (1990b): 71–114.

———. "The Gift and the Image of the Self and the Other among Rural Egyptians," in *The Gift in Culture*, ed. Rosa Godula (pp. 35–49). Krakow: Prace Etnograficzne, Jagiellonian University Press, 1993.

———. "The Cosmological Belief System of Egyptian Peasants." *Anthropos* 89 (1994): 359–77.

———. *Al-bayt ash-sha'by, dirsa anthropologiyyah lil'imāra ash-sh'abiyah wa aththaqafa attqlidiya fī mujtma al-Emarat* (The folk house: An anthropological study of folk architecture and traditional culture of the Emirates society. Al Ain: UAE University Press, 1996a.

———. "Ibn Khaldoun's Theory of Civilization and State." *Al-Bahrain Al-Thaqafiyya* 3 (1996b): 150–54.

———. "Archaic Egyptian Cosmology." *Anthropos* 92 (1997): 69–81.
———. "Hierarchy and Symbolic Construction of the Person among Rural Egyptians." *Anthropos* 94 (1999): 431–45.
———. Book review of *Directions of Change in Rural Egypt*, ed. N. Hopkins and K. Westergaard. *Anthropos* 95 (2000a): 600–601.
———. "Muslim Sermons: Public Discourse in Local and Global Scenarios." Paper presented at the 99th Annual Meeting of the AAA (Invited Session: Media-Mediated Islam and the Middle East: Giving the Virtual Reality Check), November 15–19, 2000, Chicago (2000b).
———. "The Ethnography of Invisible Spheres." *AAA Anthropology Newsletter* (Middle East Section) 42, no. 6 (September 2001a): 51.
———. "Invisibility and Possibility: Ethnography of Imaginary Worlds." Invited lecture presented at the American University in Cairo, Department of Sociology, Anthropology, Psychology, and Egyptology, School of Humanities and Social Sciences, November 7, 2001, Cairo (2001b).
———. *Al-anthropolojiya ar-ramziyah: dirāsa naqdiya l-litgāhāt al-m'uāṣira fī taḥlīl wa ta'wīl aththaqāfa* (Symbolic anthropology: A critical study of the current interpretation of culture). Alexandria: Munshat al-Mar'āf, 2002a.
———. "Sanctified Cosmology: Maintaining Muslim Identity in a Globally Dominant and Changing World." Paper presented at the Society for Anthropology of Religion meeting, April 5–7, 2002, Cleveland (2002b).
———. "Viewing the World through Upper Egyptian Eyes: From Regional Crisis to Global Blessing." Paper presented at the conference on "Social and Cultural Processes in Upper Egypt," October 17–20, 2002, Aswan, Egypt (2002c).
El-Guindi, Fadwa. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford: Berg, 1999.
Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper & Row, 1954.
———. *The Sacred and Profane: The Nature of Religion*, trans. W. R. Trask. New York: Harcourt, Brace & World, 1957.
———. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. W. R. Trask. New York: Bollingen Foundation, 1964.
———. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Meridian, 1974.
———. *Symbolism: The Sacred and the Arts*, ed. D. Apostolos-Cappadona. New York: Crossroad, 1985.
el-Messiri, Sawsan. *Ibn Al-Balad: A Concept of Egyptian Identity*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1978.
———. "Tarahil Laborers in Egypt," in *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt*, ed. A. Richards and P. L. Martin (pp. 79–100). Cairo: American University in Cairo Press, 1983.
El-Shamy, H. "Mental Health in Traditional Culture: A Study of Preventive and Therapeutic Folk Practices in Egypt." *Catalyst* 6 (1972): 13–28.
———. *Folktales of Egypt: Collected, Translated, and Edited with Middle Eastern and African Parallels*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
———. *Tales Arab Women Tell and the Behavioral Patterns They Portray*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
l-Zein, Abdul Hamid. "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology* 6 (1977): 227–54.

Evans-Pritchard, E. E. "The Intellectualist (English) Inte- · tation of Magic." *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyp·'an University, Cair · 1–2 (1933): 282–311.
———. "Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality.' *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University, Cairo) 2 (1934): 2–36.
———. *Social Anthropology and Other Essays.* New York: Free Press, 1966.
———. *Nuer Religion* (1956). Reprint, Oxford: Clarendon Press, 1974.
———. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937). Reprint, London: Clarendon Press, 1980.
Fakhouri, Hani. "The Zar Cult in an Egyptian Village." *Anthropological Quarterly* 41, no. 2 (1968): 49–56.
Fathy, Hassan. *Architecture for the Poor* (1973). Reprint, Cairo: American University in Cairo Press, 1989.
Firth, Raymond. *Tikopia Ritual and Belief.* Boston: Beacon Press, 1967.
Fluehr-Lobban, Carolyn. *Islamic Society in Practice.* Gainesville: University Press of Florida, 1994.
Fortune, R. F. *Sorcerers of Dobu.* New York: E. P. Dutton, 1959.
Foster, George M. "Peasant Society and the Image of Limited Good." *American Anthropologist* 67 (1965): 293–315.
Franke, Elisabeth. "The Zar in Egypt." *Moslem World* 8 (1913): 279–89.
Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt.* Berkeley: University of California Press, 1994.
Garnst, F. C. *Peasants in Complex Society.* New York: Rinehart & Winston, 1974.
Gardet, L. "Dhikr," in *Encyclopedia of Islam.* Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960.
———. "Janna," in *Encyclopedia of Islam.* Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960.
Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago: University of Chicago Press, 1968.
———. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973.
Gellner, Ernest. *Thought and Change.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1964.
———. *Saints of Atlas.* Chicago: University of Chicago Press, 1969.
———. *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
———. *Culture, Identity, and Politics.* London: Cambridge University Press, 1987.
Gennep, A. Van. *The Rites of Passage* (1911). Reprint, Chicago: Phoenix Books, University of Chicago, 1961.
Georges, Robert A. "Evil Eye," in *Encyclopedia of Folklore and Literature,* ed. M. E. Brown and B. A. Rosenberg (pp. 193–94). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 1998.
Gerth, H. H., and C. Wright Mills. *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press, 1980.
Gibb, H. A. R., and J. H. Kramer. *Shorter Encyclopedia of Islam.* Ithaca, NY: Cornell University Press, n.d.
Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Berkeley: University of California Press, 1984.
———. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Age.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
Gilmore, David. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Special Pub-

lication of the American Anthropological Association, no. 22). Washington, DC: AAA, 1987.
Gilsenan, M. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
———. "Lying, Honor, and Contradiction," in *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, ed. B. Kapferer (pp. 191–219). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.
———. *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World*. New York: Pantheon, 1983.
Gluckman, Max. *Custom and Conflict in Africa*. New York: Barnes & Noble, 1969.
Godelier, Maurice. *The Enigma of the Gift*, trans. N. Scott. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
Goldberg, Ellis. "Peasants in Revolt—Egypt, 1919." *International Journal of Middle Eastern Studies* 24, no. 2 (1992): 261–80.
Goodenough, W. H. "Sky World and This World: The Place of Kachaw in Micronesian Cosmology." *American Anthropologist* 88, no. 3 (1986): 551–68.
Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
———. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Graham, Laura R. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.
Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760–1840*. Austin: University of Texas Press 1979.
———. *Beyond Eurocentrism: A New View of Modern World History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.
Granqvist, Hilma. "Marriage Conditions in a Palestinian Village (Part I: Commendations Humanarum Litterarum)." *Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica* 3, no. 8 (1931): 1–200.
Haddawy, Husain. *The Arabian Nights (alf lailah wa lailah)*, trans. Husain Haddawy. New York: Knopf, 1992.
Hall, Edward T. *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*. New York: Anchor Books/Doubleday, 1983.
Halperin, Rhoda, and James Dow. *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. New York: St. Martin's Press, 1977.
Hamdan, Jamal. *Shakhṣīyat Miṣr: Dirāsah Fī ʻAbqīyat al-Makān* (The character of Egypt: A study in the genius of a place), vol. 1. Cairo: ʻĀlam al-Kutub, 1980.
Hanks, W. F. "Exorcism and the Description of Participant Roles," in *Natural Histories of Discourse*, ed. M. Silverstein and G. Urban (pp. 160–200). Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Harris, Grage Gredys. "Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis." *American Anthropologist* 91 (1989): 599–612.
Harrison, Simon. "Concepts of the Person in Avatip Religious Thought." *Man* 20 (1985): 115–30.
Heinen, Anton M. *Islamic Cosmology: A Study of As-Suyūtīs al-Hay'a as-sanīya fī l-hay'a as-sunnīya*. Beirut: Franz Steiner Verlag, 1982.
Hertz, Robert. The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity,"

in *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, ed. R. Needham (pp. 3–31). Chicago: University of Chicago Press, 1973.
Hocart, A. M. "The Legacy to Modern Egypt," in *The Legacy of Egypt*, ed. S. R. K. Glanville (pp. 369–93). London: Oxford University Press, 1942.
Hoffman-Ladd, Valerie. "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle Eastern Studies* 19, no. 1 (1987): 23–50.
Hollan, Douglas. "Cross-Cultural Differences in the Self." *Journal of Anthropological Research* 48 (1992): 283–300.
Holland, Dorothy, and Andrew Kipnis "Metaphor for Embarrassment and Stories of Exposure. The Not-So-Egocentric Self in American Culture." *Ethos* 22 (1994): 316–42.
Hopkins, Nicholas S. "The Social Impact of Mechanization," in *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt*, ed. A. Richards and P. L. Martin. Cairo: American University in Cairo Press, 1983.
———. *Agrarian Transformation in Egypt*. Boulder, CO: Westview Press, 1987.
———. "Anthropology in Egypt." *Anthropology Newsletter* 39 (1998): 50–51.
Hopkins, Nicholas S., and Kirsten Westergaard. *Directions of Change in Rural Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 1998.
Horton, Robin. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa* 37 (1967): I: 50–71; II: 155–87.
Howell, Signe. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
Huntington, Samuel. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22–49.
Ibn 'Abd al Ḥakam. *Futūḥ Miṣr wa al-Maghrib* (The conquest of Egypt and Morocco). Cairo: lajnat al-Bayān al 'Arabī, 1961.
Ibn al-'Arabi, Muḥī ad-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (4 vols.). Cairo: al-Ha'yah al-Miṣriyyah lil-Kitāb, 1972.
Ibn al-Athīr, 'Izz al-Din. *al-Kamil fi al-tarikh*. al-Qahirah (Cairo): Idarat al-Tiba'ah al-Muniriyah, 1929.
Ibn Hishām. *as-Sīrah an-Nabawiyyah*. Cairo: al-Maktaba at-Tawfīqīyah, 1978.
Ibn Kathīr, Ismā'īl Ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Cairo: Dār Iḥayā' al-Kutub al-'Arabiyyah. 1937.
Ibn Khaldūn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, trans. F. Rosenthal, ed. N. J. Dawood. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
Ibn Manẓūr, Muhamad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*, 20 vols. Cairo: ad-Dār al-Miṣriyyah lil-T'alif wa al-Tarjamah, 1966.
Idris, Yusuf. *al-ḥarām* (The sinners), trans. K. Peterson-Ishaq. Washington, DC: Three Continents Press, 1984.
Inhorn, Marcia Claire. *Quest for Conception: Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
Ions, Veronica. *Egyptian Mythology*. Middlesex, UK: Hamlyn, 1968.
Irvine, Judith T. "The Creation of Identity in Spirit Mediumship and Possession," in *Semantic Anthropology*, ed. D. Parking (pp. 241–60). London: Academic Press, 1982.

Ismā'īl, 'Abd al-Raḥmān. *Folk Medicine in Modern Egypt* (*Tibb al-rikkah*). New York: AMS Press, 1980.
Isutzu, Toshihiko. *Language and Magic*. Tokyo: Institute of Philosophical Studies, 1956.
———. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
Jackson, Michael. "Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique," in *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, ed. M. Jackson (pp. 1–50). Bloomington: Indiana University Press, 1996.
Kapferer, Bruce. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington; Indiana University Press, 1983.
———. *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
Kazemi, Farhad, and John Waterbury. *Peasants and Politics in the Modern Middle East*. Miami: Florida International University Press, 1991.
Keane, Webb. "Religious Language." *Annual Review of Anthropology* 26 (1997): 47–71.
Kearney, Michael. *World View*. Navato, CA: Chandler Sharp, 1984.
Kennedy, John G. "Nubian Zar Ceremonies as Psychotherapy." *Human Organization* 2, no. 4 (1967a): 185–94.
———. "Mushahara: A Nubian Concept of Supernatural Danger and the Theory of Taboo." *American Anthropologist* 69 (1967b): 685–702.
Kepel, Gilles. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. College Park: Pennsylvania State University Press, 1994.
Khafagy, Fatma. "Socio-Economic Impact of Emigration from a Giza Village," in *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt*, ed. A. Richards and P. L. Martin (pp. 135–56). Cairo: American University in Cairo Press, 1983.
———. "Women and Labor Migration: One Village in Egypt." *MERIP Reports* (Middle Eastern Research and Information Project no. 124), 14 (1984): 11–16.
Kiernan, J. "Worldview in Perspective: Toward the Reclamation of Discussed Concept." *African Studies* 40, no. 1 (1981): 3–11.
Kluckhohn, Clyde. *Navaho Witchcraft*. Cambridge, MA: Peabody Museum, 1944.
———. "The Philosophy of the Navaho Indians," in *Ideological Differences and World Order*, ed. F. S. C. Northrop (pp. 356–84). New Haven, CT: Yale University Press, 1949.
———. "Parts and Wholes in Cultural Analysis," in *Parts and Wholes*, ed. D. Learner (pp. 111–33). New York: Free Press of Glencoe, 1963.
Klunzinger, C. B. *Upper Egypt: Its People and its Products* (1878). Reprint, New York: Scribner's, 1984.
Kramer, Fritz W. *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. London: Verso, 1993.
Lambek, Michael. *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

———. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourse of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

———. "Body and Mind in Mind, Body and Mind in Body. Some Anthropological Interventions in a Long Conversation," in *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, ed. M. Lambek and A. Strathern (pp. 103–23). Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lane, Edward William. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836). Reprint, London: Everyman's Library, 1966.

Lawson, Fred H. "Rural Revolt and Provincial Society in Egypt, 1820–1824." *International Journal of Middle Eastern Studies* 13, no. 2 (1981): 131–53.

Leach, Edmund R. *Humanity and Animality*. London: South Place Ethical Society, 1972.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

———. *The Savage Mind*. London: Weidenfield & Nicolson, 1966.

Lewis, Bernard. *The Middle East and the West*. New York: Harper Torch Books, 1966.

Lewis, I. M. "Spirit Possession and Deprivation Cults." *Man* 1, no. 3 (1966): 307–29.

———. "A Structural Approach to Witchcraft and Spirit-Possession," in *Witchcraft, Confessions and Accusations*, ed. M. Douglas (pp. 293–310). London: Tavistock, 1970.

———. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London: Penguin Books, 1975.

———. *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Lienhardt, Godfrey. "Modes of Thought," in *The Institutions of Primitive Society*, ed. E. E. Evans-Pritchard (pp. 95–107). Chicago: Free Press, 1954.

———. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

———. "Self: Public, Private, Some African Representations," in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy and History*, ed. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes (pp. 141–55). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Luckmann, Thomas. *The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan, 1967.

Lukes, Steven. "Conclusion," in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy and History*, ed. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukes (pp. 282–301). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MacDonald, D. B. *Aspects of Islam*. New York: Macmillan, 1911.

———. "The Development of the Idea of Spirit in Islam." *Acta Orientalia* 9 (1931): 307–51.

MacDonald, John. "The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature." *Islamic Studies* 3, no. 3 (1964a): 285–308.

———. "The Angel of Death in Late Islamic Tradition." *Islamic Studies* 3, no. 4 (1964b): 485–519.

———. "The Twilight of the Dead." *Islamic Studies* 4, no. 1 (1965): 55–102.

———. "The Day of Resurrection." *Islamic Studies* 5, no. 2 (1966a): 129–97.

———. "Paradise." *Islamic Studies* 5, no. 4 (1966b): 331–83.

MacLeod, Arlene. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veil, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press, 1991.
Marino, Adrian. "Mercia Eliade's Hermeneutics," in *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mercia Eliade*, ed. N. Girardot and M. L. Ricketts (pp. 19–69). New York: Seabury Press, 1982.
Marsella, Anthony. "Culture, Self, and Mental Disorder," in *Culture and Self: Asian and American Perspectives*, ed. A. Marsella, G. DeVos, and F. Hsu (pp. 281–308). New York: Tavistock, 1985.
Martin, Emily. "Mind–Body Problems." *American Ethnologist* 27, no. 3 (2000): 569–90.
Mauss, Marcel. *A General Theory of Magic*, trans. R. Brain. London: Routledge/Kegan Paul, 1970.
———. "A Category of Human Mind: The Notion of Self," in *The Category of the Person*, ed. M. Carrithers, S. Collins, and S. Lukas (pp. 1–26). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
———. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, trans. W. D. Halls. London: Routledge, 1990.
Mayfield, James B. *Rural Politics in Nasser's Egypt: A Quest for Legitimacy*. Austin: University of Texas Press, 1971.
Mazrui, Ali. 1997. "Islam and Islamophobia: Conflicting Images in a Europocentric World," in *Islamic Political Economy in Capitalist-Globalization: An Agenda for Change*, ed. M. A. Choudhury, M. Z. Abdad, and M. S. Salleh (pp. 91–108). Kuala Lampur, Malaysia: Utusan Publications, 1997.
McHugh, Ernest L. "Concepts of the Person among the Gurungs of Nepal." *American Anthropologist* 16 (1989): 75–86.
Meeker, Michael E. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs (I)." *International Journal of Middle Eastern Studies* 7, no. 2 (1976a): 243–70.
———. "Meaning and Society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs (II)." *International Journal of Middle Eastern Studies* 7, no. 3 (1976b): 383–422.
———. *Literature and Violence in North Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
Meinardus, Otto. *Christian Egypt: Ancient and Modern*. Cairo: French Institute of Oriental Archeology, 1965.
Messing, S. D. "Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia." *American Anthropologist* 60 (1958): 1120–26.
Metcalf, Peter. *Where Are You Spirits? Style and Theme in Berawan Prayer*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press, 1989.
Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
———. "The Invention and Reinvention of the Egyptian Peasant." *International Journal of Middle Eastern Studies* 22 (1990): 129–50.
———. "The Market's Place," in *Directions of Change in Rural Egypt*, ed. N. S. Hopkins and K. Westergaard (pp. 19–40). Cairo: American University in Cairo Press, 1998.

Mohd, Nor Wan Daud Wan. *The Concept of Knowledge in Islam and Its Implications for Education in a Developing Country*. London: Mansell Publishing, 1989.
Morenz, Siegfried. *Egyptian Religion*, trans. A. E. Keep. London: Methuen, 1973.
Moret, Alexandre. *The Nile and Egyptian Civilization*, trans. M. R. Dobie (1927). Reprint, London: Routledge/Kegan Paul, 1972.
Mortimer, Edward. *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York: Random House, 1982.
Nabokov, Isabelle. "Deadly Power: A Funeral to Counter Sorcery in South India." *American Ethnologist* 27, no. 1 (2000): 147–68.
Nash, Manning. *Primitive and Peasant Economic Systems*. San Francisco: Chandler Publishing, 1966.
Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Biruni, and Ibn Sina*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1964.
Needham, Rodney. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
Netton, Ian Richard. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge, 1989.
Obeyesekere, Gananath. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
———. *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
Ohnuki-Tierney, Emiko. "A Northwest Coast Sakhalin Ainu World View." Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, 1968.
———. "Concepts of Time among the Aino of the Northwest Coast Sakhalin." *American Anthropologist* 71 (1969): 488–92.
———. "Spatial Concepts of the Aino of the Northwest Coast of Southern Sakhalin." *American Anthropologist* 74 (1972): 426–57.
Ortner, Sherry B. *Sherpas through Their Rituals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
———. "Theory in Anthropology Since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26, no. 1 (1984): 126–66.
Ott, Sandra. *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
Owusu, Maxwell. "Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless." *American Anthropologist* 80, no. 2 (1978): 310–34.
Parmentier, Richard J. *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., ed. C. Harshorne, P. Weiss, and A. W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931–58.
Peristiany, J. G. *Honour and Shame*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
Pitt-Rivers, Julian. *Mana*. Welwyn Garden City, Hertfordshire, UK: Broadwater Press, 1974.
Popkins, S. J. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Potter, Jack M., May N. Diaz, and George M. Foster. *Peasant Society: A Reader.* Boston: Little, Brown, 1967.

Qāsim, 'Abd al-Ḥakm. *The Seven Days of Man (Ayyā al-Insān al-sab'ah)*, trans. J. N. Bell. Evanston, IL: Hydra Books/Northwestern University Press, 1996.

Quinn, Naomi. "The Cultural Basis of Metaphor," in *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, ed. J. W. Fernandes. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.

Quṭb, Sayyid. *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān.* Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1961.

Rāghib al-Aṣbahānī, Abū al-Qāsim. *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān.* Cairo: Maktabat al-Anjlu al-Miṣriyah, 1970.

Rahman, F. "'Aḳl," in *Encyclopedia of Islam.* Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960.

Rapoport, Amos. *House Form and Culture.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.

Rappaport, Roy A. *Ecology, Meaning, and Religion.* Richmond, CA: North Atlantic Books, 1979.

———. *Pigs for the Ancestors: Rituals in the Ecology of a New Guinea People* (1968). Reprint, New Haven, CT: Yale University Press, 1984.

———. *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Rasmussen, Susan J. *Spirit Possession and Personhood among the Kel Ewey Tuareg.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Redfield, Robert. *The Folk Culture of Yucatan.* Chicago: University of Chicago Press, 1941.

———. *The Little Community and Peasant Society and Culture.* Chicago: University of Chicago Press, 1960.

———. *The Primitive World and Its Transformation.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.* Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Richards, Alan. "Egypt's Agriculture in Trouble." *MERIP Report* 84 (January 1980): 3–13.

———. "Ten Years of Infitah: Class, Rent, and Policy Stasis in Egypt." *Journal of Development Studies* 20, no. 4 (1984): 323–38.

Richards, Alan, Philip Martin, and Rifaat Nagaar. "Labor Shortages in Egyptian Agriculture," in *Migration, Mechanization and Agricultural Labor Markets in Egypt*, ed. A. Richards and P. L. Martin (pp. 21–44). Cairo: American University in Cairo Press, 1983.

Rosen, Lawrence. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Rosenthal, Franz. "On Suicide in Islam." *Journal of the American Oriental Society* 66, no. 3 (1946): 239–59.

Rugh, Andrea B. *Family in Contemporary Egypt.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1984.

Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine-Atherton, 1972.

———. *Culture and Practical Reason.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Vintage Books, 1979.

———. *Covering Islam*. New York: Pantheon Books, 1981.
———. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
Ṣāliḥ, Aḥmed Rushdy. *al-Adab ash-Sha'bī* (Folk literature). Cairo: an-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1971.
Saunders, John Joseph. *A History of Medieval Islam*. New York: Barnes & Noble, 1965.
Schulze, Reinhard C. "Colonization and Resistance: The Egyptian Peasant Rebellion, 1919," in *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, ed. F. Kazemi and J. Waterbury (pp. 171–202). Miami: Florida International University Press, 1991.
Schwarz, Maureen Trudelle. "Snakes in the Ladies' Room: Navajo Views on Personhood and Effect." *American Ethnologist* 24 (1997): 602–27.
Schwerdtfeger, F. *Traditional Housing in African Cities*. Chichester, NY: Wiley, 1982.
Scott, James C. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, CT: Yale University Press, 1976.
Sharabi, Hisham. *Neopatriarchy*. New York: Oxford University Press, 1988.
Shepard, William E. "Islam and Ideology: Toward a Typology." *International Journal of Middle Eastern Studies* 19, no. 3 (1987): 307–35.
Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Short, T. L. "Peirce's Semiotic Theory of the Self." *Semiotica* 91 (1992): 109–31.
Showeder, Richard A., and Edmund J. Bourne. "Does the Concept of the Person vary Cross-Culturally?" in *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, ed. R. A. Showeder and R. A. LeVine (pp. 158–99). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
Silverstein, Michael, and Greg Urban. *Natural Histories of Discourse*. Chicago. University of Chicago Press, 1996.
Singer, Milton. *Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
Skorupski, John. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Smith, Jane I. "The Understanding of *Nafs* and *Rūḥ* in Contemporary Muslim Considerations of the Nature of Sleep and Death." *Moslem World* 69, no. 3 (1979): 151–62.
Smith, Jane I., and Yvonne Y. Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany: State University of New York Press, 1981.
Smith, W. C. *On Understanding Islam*. The Hague, The Netherlands: Mouton Publishers, 1981.
Spiro, Melford E. "Is the Western Conception of the Self 'Peculiar' Within the Context of the World Cultures?" *Ethos* 21 (1992): 107–53.
Spooner, Brian. "The Evil Eye in the Middle East," in *Witchcraft, Confession and Accusations*, ed. M. Douglas (pp. 311–19). London: Tavistock, 1970.
Starrett, Gergory. *Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1998.
Statistical Yearbook (of Egypt). Central Agency for Public Mobilizatiōn and Statistics, 1952–1977.
Stewart, Frank H. *Honor*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Stoddart, William. *Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam*. Wellingborough, Northamptonshire, UK: Aquarian Press.
Stoller, Paul. *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
Strathern, Andrew. *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
Strathern, Andrew, and M. Lambek. "Introduction: Embodying Sociality: Africanst–Melanesianist Comparisons," in *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, ed. M. Lambek and A. Strathern (pp. 1–25). Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
———. "Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange," in *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Perspective*, ed. C. Humphrey and S. Hugh-Jones (pp. 169–91). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Tambiah, Stanley J. "Form and Meaning of Magical Acts," in *Modes of Thought*, ed. R. Horton and R. Finnegan (pp. 199–229). London: Faber & Faber, 1973.
———. *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
———. *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Tapper, Richard. "Holier than Thou: Islam in Three Tribal Societies," in *Islam in Tribal Societies from the Atlas to the Indus*, ed. A. Akbar and D. M. Hart. London: Routledge/Kegan Paul, 1984.
Taussig, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
———. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
———. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.
———. *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
Tax, Sol. "World View and Social Relations in Guatemala." *American Anthropologist* 43 (1941): 27–42.
Taylor, Charles. "Modernity and the Rise of Public Sphere," in *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. G. B. Paterson (pp. 205–60). Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.
Taylor, Elizabeth, "Egyptian Migration and Peasant Wives." *MERIP Reports* (Middle Eastern Research and Information Project no. 124), 14 (1984): 3–10.
Todorov, Tzvetan. *Symbolism and Interpretation*, trans. C. Potter. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
Tomlinson, John. *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
Toth, James. *Rural Labor Movements in Egypt and Their Impact on the State, 1961–1992*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
Traube, Elizabeth G. *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mabai of East Timor*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Trimingham, J. Spencer. *Islam in the Sudan*. London: Frank Cass, 1965.
———. *The Influence of Islam upon Africa*. New York: Praeger Publishers, 1968.
Tritton, A. S. "Muslim Funeral Customs." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 9, no. 3 (1938): 653–61.
———. "Man, *nafs, ruḥ, 'aql*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, no. 3 (1971): 491–95.
Turner, Bryan S. *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge/Kegan Paul, 1974.
Turner, Terence. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo." *Cultural Anthropology* 10, no. 2 (1995): 143–70.
Turner, Victor. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine, 1969.
———. *Drama, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.
———. *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.
Turner, V., and E. Turner. "Performing Ethnography." *Drama Review* 26 (1982): 33–50.
Tylor, Edward B. *Primitive Culture* (1871). Reprint, New York: Harper Torchbook, 1958.
'Uways, Sayyid. *Min malāmiḥ al-mujtama' al-Misrī al-Mu'āṣir* (Some features of the Egyptian society). Cairo: Maṭābi' ash-Sha'b, 1965.
———. *al-khulūd fī at-turāth ath-thaqāfī al-Misrī* (The concept of immortality in the Egyptian cultural heritage). Cairo: Dār al-M'ārif, 1966.
Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*, trans. M. B. Vizedom and G. L. Caffee (1909). Reprint, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
Vatikiotis, P. J. *The History of Egypt*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1985.
von Grunebaum, Gustave E. "The Problem: Unity in Diversity," in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. von Grunebaum (pp. 17–37). Chicago: University of Chicago Press, 1955.
Wainwright, William. *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Mind*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
Walker, J. *Folk Medicine in Modern Egypt*. London: Luzac, 1934.
Waterbury, John. *Hydropolitics of the Nile Valley*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1979.
———. "Egypt: Islam and Change," in *Change and the Muslim World*, ed. P. H. Stoddard, D. C. Cuthell, and M. W. Sullivan. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981.
———. "Peasants Defy Categorization (as Well as Landlords and the State)," in *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, ed. F. Kazemi and J. Waterbury (pp. 1–23). Miami: Florida International University Press, 1991.
Watt, W. Montgomery. *What Is Islam?* New York: Praeger Publishers, 1968.
Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons. New York: Scribner's, 1958.
———. *The Sociology of Religion*, trans. E. Fischoff. Boston: Beacon Press, 1964.
Webster, Hutton. *Magic: A Sociological Study*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1948.
Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Cambridge University Press, 1932.

———. "*Al-Khiḍir (Al-Khiḍr)*," in *Encyclopedia of Islam*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1960.

Westermark, E. *Rituals and Beliefs in Morocco*, 2 vols. London: Macmillan, 1968.

White, Hayden. *The Content and the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

Wiener, Margaret J. *Visible and Invisible Realms: Power, Magic and Colonial Conquest in Bali*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Wierzbicka, Anna. "Soul and Mind: Linguistic Evidence for Ethnopsychology." *American Anthropologist* 91 (1989): 4–58.

———. *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Willcocks, W., and J. Craig. *Egyptian Irrigation*, 2 vols. London: E. & F. N. Spon, 1913.

Williams, John Adam. "A Return to the Veil in Egypt." *Middle East Review* 11, no. 3 (1979): 49–54.

Wilson, John A. "Egypt: The Nature of the Universe," in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, ed. H. Frankfort, H. A. Frankfort, J. Wilson, and T. Jacobsen (pp. 39–70). Chicago: University of Chicago Press, 1946.

Wilson, Peter J. *A Malay Village and Malaysia: Social Values and Rural Development*. New Haven, CT: HRAF Press, 1967.

Wolf, Eric R. *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.

Younis, M. Abdel Moneim. "The Religious Significance of Mi'raj." *Majallatu'l Azhar (Al-Azhar Magazine)* 6 (1967): 5–9.

Zaytun, Muhammad. *Iqlīm al-Buḥayrah* (The Province of Beheira). Cairo: Dār al-Ma'arif, 1962.

Zeghal, Malika. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952–94)." *International Journal of Middle Eastern Studies* 31, no. 3 (1999): 371–99.

Zuhur, Sherifa. *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (SUNY Series of Middle Eastern Studies). Albany: State University of New York Press, 1992.

Zwemer, S. M. *The Influence of Animism on Islam*. London: Central Board of Missions and the Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

———. *Studies in Popular Islam: A Collection of Papers Dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*. London: Sheldon Press, 1939.

المؤلف (المترجم) فى سطور :

السيد حافظ الأسود

أستاذ الأنثروبولوجيا ورئيس قسم الاجتماع ، كلية الآداب ، جامعة طنطا .

حاصل على درجتى الماجستير والدكتوراه (الأنثروبولوجيا) من جامعة ميشيجان : آن أربور University of Michigan, Ann Arbor بالولايات المتحدة الأمريكية .

وماجستير في الأنثروبولوجيا من جامعة الإسكندرية .

عمل بالتدريس بجامعة وين ستات بديترويت ، وكلية أوكلاند بولاية ميشيجان ،

عمل أيضًا بالتدريس بجامعة الإمارات العربية المتحدة .

حصل على منح علمية من مؤسسات دولية مثل فولبرايت Fulbright program وفورد Ford Foundation وجمهورية مصر العربية ، ودولة الإمارات العربية المتحدة ، والجامعة الأمريكية بالقاهرة AUC . عضو الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية American Anthropological Association (منذ ١٩٨٢) ورابطة دراسات الشرق الأوسط بأمريكا (منذ ١٩٨٤) .

عضو مجلس إدارة الرابطة منذ أغسطس ٢٠٠٣ . شارك (مشرفًا وباحثًا) فى مشروعات أكاديمية تشرف عليها هيئات ومراكز علمية عالمية ومحلية منها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة . له دراسات وأبحاث باللغات العربية والأجنبية منشورة فى دوريات عربية وعالمية . يهتم بالدراسات البيئية والرمزية ذات الطابع الشمولى وموضوعات رؤى العالم وفلسفة الشعوب والعرب فى دول المهجر (أمريكا) . من مؤلفاته : الأنثروبولوجيا الرمزية ، والصبر فى التراث الشعبى المصرى ، والبيت الشعبى : دراسة أنثروبولوجية للعمارة الشعبية والثقافة التقليدية لمجتمع الإمارات .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .



يناقش الكتاب موضوعًا جد جديد وهو إلى أى مدى ترتبط التصورات الكونية بأبعاد مكانية سواء أكانت عامة أم كونية، أم خاصة ومحلية، ذات دلالات ثقافية عميقة المغزى تخرجه من أن يكون أسيرًا لعبقرية المكان لينفتح على عبقرية الممكن. فالمجتمع المصرى يضفى دلالات ثقافية خاصة على الجغرافيا متضمنة الجهات الأربع الرئيسية (شمال/جنوب، وشرق/غرب) ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية ودينية وعلمانية مختلفة لا تتقيد بمنظومة مكانية محددة بل تتنوع بتنوع التوجهات والرؤى الممكنة بحيث نجد أن اتجاه الشمال أو «بحرى» فى سياقات اجتماعية يكون هو الاتجاه الذى يتوحد معه أفراد الوجه البحرى (بحيرى وبحراوى وبحاروة)، بينما لا يكون كذلك فى سياقات دينية أخرى. والمنطق نفسه ينطبق على الاتجاهات الأخرى، الشرق والغرب والجنوب، حيث ترتبط بها دلالات كونية ودينية واجتماعية مغايرة. فالقبلى والجنوبى والصعيدى، على سبيل المثال ، تتوحد معًا أو تُستخدم بمعنى واحد. فداخل المنظومة الكونية المتمركزة على الاستخدامات الممكنة للبدن فى سياقات دينية ودنيوية، يُنظر إلى الشرق، على سبيل المثال، على أنه يُمن ونور، وخير (حيث شروق الشمس)، بينما يُصور الغرب، على أنه ظلام وشر (حيث غروب الشمس). والشرق الذى تُنسب إليه هنا قيمة أعلى من الغرب بحيث يحتويه، يُعد مثالاً على أن التوجه الكونى، وليس عبقرية المكان أو التوجه السياسى، هو الذى يهيمن ويسيطر على رؤى العالم عند المصريين.

اللوحة للفنان: أحمد عبدالوهاب

الغلاف: هند سمير